DANILO PEJOVIĆ

FRANCUSKA PROSVJETITELJSKA FILOZOFIJA



NAKLADNI ZAVOD MATICE HRVATSKE

N A K L A D N I   Z A V O D
M A T I C E   H R V A T S K E
FILOZOFSKA HRESTOMATIJA VI.

UREDNIK
VLADIMIR FILIPOVIĆ

Tisak: SOUR »VJESNIK«, OOUR TM, Zagreb

DANILO PEJOVIĆ

FRANCUSKA PROSVJETITELJSKA FILOZOFIJA

I ODABRANI TEKSTOVI FILOZOFA

ČETVRTO IZDANJE

NAKLADNI ZAVOD
MATICE HRVATSKE

ZAGREB
1983.

Napomena uz četvrto izdanje Filozofske hrestomatije

Filozofska hrestomatija Matice hrvatske, koja je počela izlaziti prije više od 2 desetljeća, ostvarivši plan, zacrtan prije četvrt stoljeća, po kojemu je tom izdanju bio dan zadatak da posluži populariziranju filozofske misli kod nas pa je dakle bilo namijenjeno širokom krugu čitalaca, već je davno nestala s knjižarskog tržišta. No kako se njena prosvjetiteljska potreba sve jače osjeća u našoj sredini, to su suradnici toga izdanja, iako se kod mnogih problema kritički odnose prema svojim tadašnjim interpretacijama, ipak dopustili izdavaču da njihove tekstove izda — uz dva manja izuzetka! — u tada napisanom obliku.

Izlazi, dakle, cjelokupno reprint-izdanje svih 12 svezaka, da bi se udovoljilo velikoj potražnji naše čitalačke publike zainteresirane za filozofiju.

Prvo izdanje ove knjige objavljeno je godine 1957, drugo izdanje godine 1978, a treće izdanje godine 1982.

Urednik

DANILO PEJOVIĆ

FRANCUSKA PROSVJETITELJSKA FILOZOFIJA

UVOD

U Francuza nalazimo duboki, sveobuhvatni filozofski interes, sasvim drukčiji nego u Engleza, Škota pa i samih Nijemaca, pun živahnosti: općenit, konkretan pogled na svemir, s punom nezavisnošću od svakoga autoriteta, podjednako kao i od svake apstraktne metafizike... Velik je to nazor, koji uvijek pred očima ima cjelinu i ovu pokušava steći i održati.

Hegel

Novi vijek počinje Renesansom, ali tek prosvjetiteljstvo jasno otkriva njegov pravi smisao i društvenu bit. *Prosvjetiteljstvo (Age de lumière, Age of enlightenment, Aufklärungszeit)* predstavlja ono razdoblje novovjekovne povijesti, kada znanost konačno i neopozivo obara teološku zgradu Srednjega vijeka i proklamira um vrhovnim načelom svijeta. U svojoj biti, prosvjetiteljstvo je borba kritičkoga uma protiv dogmatskoga autoriteta, koji ne respektira neopozivo čovjekovo pravo, da zdravo o svemu rasuđuje i da sam odlučuje o svojoj sudbini. Budući da su nastale mimo i protiv njega, sve objavljene istine pokazuju se sada samo kao predrasude, zablude i praznovjerja. Dotada je u svim pitanjima najviši autoritet bila objava. Otada je to znanost, egzaktna znanost, t. j. matematska fizika. Čovjek postaje najviše biće, srž i svrha svijeta. Sve što jest, samo je u odnosu na njega i ništa ne može biti, ako on to nije prihvatio kao istinito. To što tvrdi objava, nije o sebi istinito, nego sve važi u odnosu na nas. Čisti um širi svoju svjetlost neodoljivom snagom i kroči naprijed kritizirajući ponajprije teologiju i crkvenu dogmatiku, zatim prelazi na kršćanstvo i objavljenu religiju, i napokon završava potpunim odricanjem svake religije i proglašenjem svoga apsolutnog gospodstva.

Šireći se kao čisti uvid, spoznaja uopće,[1] um uništava vjeru i postepeno iz filozofije prelazi na sva područja duhovnog života i svjetovne zbilje. Prosvjetiteljstvo uzima široke razmjere i postaje općim kulturno-političkim pokretom evropskoga Zapada. Ono razvija veliku književnu i propagandnu djelatnost, i na njegovu čelu sve više učvršćuje vodeće mjesto filozofija. Ovaj građanski pokret za oslobođenje od svih tradicija Srednjega vijeka nastaje najprije u Engleskoj, odatle prelazi u Francusku i završava u Njemačkoj, da bi ostavio vidljive tragove i periferno djelovao na sve evropske narode. Vremenski okvir prosvjetiteljstva obilježavaju dvije čvorne točke novije evropske povijesti. Ono započinje otprilike nakon Glorious Revolution 1688. u Engleskoj i uglavnom završava 1789. u Francuskoj jurišom na Bastilju. Ovih stotinjak godina između dvije najveće građanske revolucije, sva kulturna Evropa bila je obuzeta ovim pokretom i u njegovu znaku protječu sve značajne kulturne manifestacije toga razdoblja. Prosvjetiteljstvo je ostavilo snažan pečat u književnosti kao t. zv. klasicistički racionalizam, dok se u likovnome stvaranju i glazbi odrazila kao rokoko. Čak i mnogi važni politički potezi prosvjetiteljskih monarha Friedricha II., Josipa II. i Katarine II., nastali su pod utjecajem prosvjetiteljstva, a s njime su povezani i značajni uspjesi prirodne znanosti, pa i nastanak nekih novih, kao što su empirijska psihologija, politička ekonomija, filozofija povijesti i t. d. Napokon, prosvjetiteljstvo je prvo istaknulo vjeru u neograničeni progres uma i u moć čovjeka, te u tome našlo jamstvo za svestrani povijesni napredak.

Svoj vrhunac prosvjetiteljstvo postiže u Francuskoj i dominira u filozofiji, kao djelotvornome organu čistoga uma (ratio, raison), koji čovjeka lišava svih predrasuda i pokazuje mu put prema istini i slobodi. Pred filozofiju je postavljena zadaća, da jasno i bistro formulira takva načela, koja će

---

[1] Značajno je što Kant, koji i sam djelomično pripada prosvjetiteljstvu, u članku »Odgovor na pitanje: Što je prosvjetiteljstvo?« (»Berlinische Monatsschrift«, 1784) kaže o biti toga pokreta: »Prosvjetiteljstvo je izlaz čovjeka iz njegove samoskrivljene (selbstverschuldete) nezrelosti. Nezrelost je nemoć, da se služimo svojim razumom, bez nekoga drugog. Samoskrivljena je ova nezrelost, ako njezin uzrok ne leži u nedostatku razuma, već u nedostatku odlučnosti i srčanosti, da se njime služimo bez vodstva nekoga drugog. Sapere aude! Imaj srčanosti, da se služiš bez vodstva vlastitim razumom! — To je, dakle, krilatica prosvjetiteljstva«. Usp. »Immanuel Kants Werke«, Hrsg. von E. Cassirer, Bd. IV, S. 169, Verlag B. Cassirer, Berlin 1913.

ljude prosvijetliti i ukazati im, kako se na osnovu ovih može preobraziti svijet. To su bila načela običnoga ili zdravoga razuma (bon sens), i filozofija dobiva čisto praktičnu i socijalnu funkciju, da tu preobrazbu zbilje vodi i popularizira. Naziv filozofija postaje sinonim za svakoga, tko je svoj um oslobodio od predrasuda i postao »slobodouman« (engl. *Free* Thinker), i stoga svi napredni ljudi stoljeća sebe nazivaju »filozofima«. Ovo ime nije ostalo ograničeno samo na enciklopediste i zbiljske filozofe, već »filozofima« sebe zovu i književnici kao Marivaux, Restif de la Bretonne, pa i nadrealistički apostol Marquis de Sade.[2]

Shvaćajući svoju zadaću čisto praktično, filozofija je svojim oblikom morala biti više nalik na popularnu agitaciju istine, nego na znanost o njoj, i iscrpljivala se u apeliranju na zdravi razum. Njen posao bio je čisto *negativan*, i teoretski se sastojao u rušenju njene pretpostavke, apstraktne metafizike 17. stoljeća. Kolikogod su tvorbe ove posljednje bile protkane novovjekovnom pozitivnom znanošću, toliko su još uvijek bile okovane teološkom sistematikom srednjovjekovne tradicije. Ova nedosljednost racionalističke metafizike prema svojoj imanentno-znanstvenoj intenciji, pokazivala se prosvjetiteljskoj filozofiji kao nevjera u bitne temelje Novoga vijeka, i ona je na to vehementno reagirala odbacivanjem svakoga sistema. Prava je znanost samo znanost o prirodi na načelima uma, t. j. matematska fizika.[3] Zato svi prosvjetitelji s velikom upornošću ponavljaju, da se cijela meta-fizika ima svesti na fiziku i sve spekulacije o prvim načelima moraju zamijeniti egzaktnom znanošću pozitivnih činjenica iskustva. Ovo se pak sastoji u promatranju prirode i njenih pojava, koje imaju postati jedinim predmetom uma. Spinoza je supstanciju definirao kao »*Deus sive natura*«. Prosvjetiteljska filozofija kao jedinu zbiljnost priznaje predmetnost osjetila, a to je osjetilna materija. Sva se spoznaja sastoji iz osjeta, a um i njegove ideje samo su preobraženi osjeti. Odatle ova filozofija može reći: *priroda* = *um* i ova jednadžba za nju postaje vrhovnim ontologijskim, gnoseologijskim i logičkim načelom. Tu je izvor njena objektivizma i naturalizma, empirizma i senzualizma. Napokon, na tom putu ona je došla i do materijalizma,

---

[2] Usp. V. L. Saulnier, »La littérature française du siècle philosophique«, p. 7. Presses Universitaires de France, Paris 1953.

[3] Usp. Paul Hazard, »Die Krise des europäischen Geistes«, S. 362—379, Verlag Hoffmann und Campe, Hamburg 1939.

ali je ovaj tada mogao biti jedino mehanički. U 18. stoljeću mehanika je, naime, bila jedina razvijena prirodna znanost, a industrija je poznavala samo životinje — strojeve.

Opća je značajka prosvjetiteljske filozofije, da ona odbacuje subjektivizam metafizike i naglašava ulogu objekta u spoznaji. No, ni ona ne prelazi preko subjekt-objekt relacije i boreći se za važnost objekta, ni za tren ne napušta skriveni temelj novovjekovne filozofije u čovjekovu subjektitetu (Descartesov cogito), i za nju je čovjek pasivno promatralačka misaona životinja (animal rationale). Stoga ona ne može shvatiti djelatnu ulogu »subjekta« u spoznaji i ostaje kontemplativna: čovjek naprosto gleda bitak.[4] Mehaničkome materijalizmu ostaje potpuno skrivena aktivna uloga čovjeka kao stvaraoca povijesti koji bitak mijenja, time otkriva svijet i ovim mijenjanjem preobražava i samoga sebe. U pozadini pasivizma toga materijalizma lebdi lik čovjeka kao bitno osamljena pojedinca, apstraktnog individuuma oslobođenog svih prirodnih spona, na kojemu se temelji cio novovjekovni građansko-kapitalistički društveni poredak.

Prosvjetiteljstvo je najgrađanskiji politički pokret Novoga vijeka, a kao kulturni i misaoni pothvat, ono u Francuskoj odgovara teoretskoj pripremi građanske klase za stupanje na vlast. Građanstvo je u apsolutnoj monarhiji imalo društveni položaj *trećega* staleža *(Thiers état)*, ono je bilo u opreci prema prvom (svećenstvo) i drugom (plemstvo) privilegiranom staležu. No, treći je stalež pored građanstva u užem smislu obuhvaćao i svu ostalu društvenu masu, dakle, osim uskoga sloja privilegiranih, cio francuski narod. Posve historijski, prosvjetiteljstvo je došlo kao reakcija na vladavinu kralja-sunca Ljudevita XIV., poslije njegove smrti 1715. Za vrijeme njegove duge vladavine (1643—1715) Francuska je teškom mukom postigla izvanjski sjaj, pa u početku i ojačala svoj politički položaj, ali istodobno vodila beskrajne osvajačke ratove, koji su progutali ogromna materijalna sredstva, ispraznili državne blagajne i strahovito osiromašili široke slojeve njena pučanstva. Nastupio je izvjestan predah za regenstva vojvode od Orléansa, koji je izvršio neke napredne reforme, dok napokon 1743. stupanjem na prijestolje Ljudevita XV. sve opet nije počelo iznova. Pa i bez obzira na osobu vladara, cijelo je aristokratko društvo tada već bilo potpuno trulo, svu-

[4] Usp. Marxovu I. tezu o Feuerbachu.

da pokazivalo svoju »nerazumnost« i zrelost za napuštanje povijesne pozornice. Siromaštvo i bijeda najdonjih slojeva imalo je svoju opreku u rasipništvu i dokonom životu razuzdana i nemoralna plemstva i popovštine. Sve društvene ustanove bile su korumpirane: religija je u rukama popova postala isključivo sredstvo stjecanja novca; ministarske stolice prodavale su se uz skupu cijenu makar i najglupljem i najpokvarenijem grofu; državne uredbe i odluke donošene su prema ćudljivostima vladarevih i ministarskih kurtizana, i t. d. Javna bijeda mase stanovništva bila je takva, da je ovo stanje svakim danom postajalo nesnošljivije, i građanstvo je svojim interesima predstavljalo interese cijeloga francuskog naroda. Prosvjetiteljstvo je odgovor na takav poredak i ono po svojim subjektivnim intencijama neposredno nije bilo revolucionarno, jer inače ne bi bilo prosvjetiteljstvo, — nada u svemoć razuma ljudi, koji će *uvidjeti* nerazumnost ancien régimea i preobraziti ga u novi, jer ljudi ne mogu svijesno biti nerazumni. Ova utopija ostat će zajedničkom značajkom sviju prosvjetitelja i njihovih teorija o razumnoj ili prirodnoj vladavini. To se najbolje pokazuje na iluzijama, koje su prosvjetitelji imali u pogledu mogućnosti progresivnih reformi odozgo, što se očituje u njihovim osobnim vezama i apelima na prosvjećene vladare u Evropi. Zar Voltaire nije postao dvorski pjesnik i historik na dvoru Ljudevita XV., zar Holbach nije svoju »Etokraciju« posvetio »blagom kralju« Ljudevitu XVI?

Kao što obično biva u povijesti, kada počinje neko novo razdoblje, i ovaj su puta novi mislioci potekli iz krila staroga društva. Teoretičari novoga nazora na svijet dolaze većinom iz aristokratskih redova. Kao duhovni vođe stoljeća, oni su teoretski prevladali određenost svoga društvena položaja i stali na stranu novih povijesnih snaga, koje su nastupale. No, i pored toga što su bili ideolozi građanskoga društva, oni su i dalje živjeli na aristokratski način, što se očituje u načinu njihova života, pa i spisima. Oni su život provodili na dvorovima, imali aristokratske manire i pretežno živjeli dokono. Intelektualni život tih ljudi odvijao se uglavnom u diskusijama po mnogobrojnim pariskim salonima, koji su postali središta najnaprednijih filozofa Francuske. Ove su diskusije bile *duhovite,* i stoga se više pazilo na oblik i učinak neke misli, nego na njen sadržaj. Bitni stavovi prosvjetiteljskih filozofa

duhovite su i popularne sentencije, lapidarnom kratkoćom određena načela, koja su imala tu svrhu, da što prije postanu javnim odborom, da postanu dio opće obrazovanosti te da izazovu oduševljenje, kako bi se što prije mogla realizirati.[5] Erudicija i elokvencija postale su prvom odlikom filozofâ, a bel esprit neophodnim uvjetom njihova uspjeha. To su tipične crte svih mislilaca francuskoga prosvjetiteljstva, kojemu je glavni književni rod postao filozofski roman i aforizam, kao najoštrija opreka svakom zatvorenom sistemu. Književnost i filozofija bile su potpuno jedinstvene u svojoj svrsi, i nijedno razdoblje u povijesti francuske kulture nije s tolikom svestranošću i osebujnošću izrazilo sve odlike nacionalnog karaktera i sjajne osebine francuskoga duha, kao prosvjetiteljstvo. 18. je stoljeće francusko par excellence, i nikada francuska kultura nije toliko dominirala Evropom, kao u doba Voltairea i Diderota. Francuskim jezikom govorio je pruski kralj i ruska carica, a svaki obrazovan čovjek poznavao je francuske pisce takoreći naizust. Građanski duh Novoga vijeka nigdje nije došao do tako prodornoga izraza i stekao takvu privlačnu snagu, kao u ovih filozofa, a društveno — povijesna opravdanost građanskoga poretka, rijetko je kada izgledala tako pozitivno, kao u njihovu potpuno negativnom i destruktivnom odnosu prema svim duhovnim i političkim tvorbama staroga poretka. Napredna društvena i filozofska uloga ovih mislilaca osjeća se još i danas u Francuskoj i cijelome svijetu, a njihov primjer djeluje kao poticaj na suvremena čovjeka, u njegovoj velikoj borbi za kulturnu i političku slobodu.

Plejadu francuskih prosvjetitelja predstavljaju nam Bayle, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot, D'Alembert, Condillac, Lamettrie, Helvétius i Holbach. Uz ova imena najvećih mislilaca 18. stoljeća dolazi i niz manjih, koji su također od izvjesnog značenja, ali daleko zaostaju za prvima. To su ljudi kao Fontenelle, Turgot, Galiani, Maupertuis, Buffon, Bonnet, Robinet, Cabanis, Destutt de Tracy, St. Lambert, Volney i Condorcet. Ovima slijede i takvi kao Marmontel, Raynal, Necker, Duclos, i t. d., koje smo ovdje morali potpuno izostaviti.

---

[5] Usp. Ernst Cassirer, »Philosophie der Aufklärung«, S. 16 sq. Verlag Mohr, Tübingen, 1932.

Ograničenjem izbora na doista najznačajnije predstavnike francuske prosvjetiteljske filozofije, nastaje pitanje *razdiobe* građe i *redoslijeda* u izlaganju. Prikaz ukratko informira čitatelja o općem značenju pojedinoga mislioca, njegovu životu i djelima, te stožernim problemima njegove nauke. Što se pak tiče etapa samoga prosvjetiteljstva, ono je u svom razvitku uglavnom prešlo tri etape. *Prva* je pretežno deističko-naturalistička i nju (pored Baylea) predstavljaju Montesquieu, Voltaire i Rousseau. *Druga* etapa započinje Diderotom i završava Condillacom, a označuje prijelaz od deizma senzualizmu i materijalizmu. Sam Diderot djelomično ulazi i u *treću* etapu, koju obilježava materijalizam i ateizam, a zastupa je Lamettrie, Helvétius i Holbach. Ove etape u biti predstavljaju *misaoni* progres stoljeća, put od Bayleova skepticizma, do sistema mehaničkoga materijalizma, i zato se samo djelomično poklapaju s vremenskim redoslijedom mislilaca.

Ignorirajući svaku shematiku, nastojali smo da redoslijed filozofa u prikazu odražava redoslijed filozofskih *problema* prosvjetiteljstva. Bayle je skriveno napao teologiju na taj način, što je suzio njenu domenu i ovaj svijet izručio umu. Montesquieu je um primijenio na povijest i pravo, a Voltaire ga je usmjerio protiv crkve. Rousseau je pokušao teoretski odrediti politička načela novoga društva. Diderot je u Enciklopediji revidirao cijelu kulturnu tradiciju i utemeljio novu građansku kulturu. D'Alembert je prosvijetlio prirodnu znanost. Condillac je postavio temelje nove senzualističke gnoseologije. Lamettrie je izvršio antropologijsku analizu čovjeka, Helvétius izgradio načela etike, a Holbach dovršio materijalističku ontologiju i zaokružio je u sistem. Svi su prosvjetitelji djelovali svestrano, ali je svaki od njih u svojoj nauci usredotočio interes na jedan problem, koji u njega postaje dominantan. Pored tradicionalnih francuskih izvora, svi francuski filozofi nalaze poticaj u engleskim uzorima, Locku i Newtonu. Ovi se utjecaji međusobno isprepleću.[6]

---

[6] »U točnom i prozaičnom smislu, postoje dva smjera u francuskom materijalizmu: jedan vuče svoje podrijetlo od Descartesa, drugi od Lockea. Drugi uglavnom smjera prema razvitku francuske kulture i utječe neposredno u socijalizam; prvi, mehanički materijalizam, gubi se u francuskim prirodnim znanostima. U toku svoga razvitka, oba smjera se križaju.« Usp. K. Marx, »La Sainte Famille«, p. 224—25; Oeuvres philosophiques, t. II, trad. Molitor, éd. Costes, Paris, 1947.

U prikazu svake od ovih filozofskih doktrina, pokušat ćemo težište staviti na analizu glavnih *kategorija*, na kojima se one zasnivaju. Tako ćemo se često osvrtati na kategorije uzročnosti, svršnosti, korisnosti i t. d. Budući da su ove kategorije zajedničke svima ovim filozofima i oni ih u raznim varijantama beskrajno ponavljaju, izvjesna se ponavljanja nijesu mogla izbjeći ni u prikazu. U zaključku ćemo te kategorije kritički rezimirati i tako pokušati da dobijemo cjelovit pogled na francusku prosvjetiteljsku filozofiju kao misaonu pripremu Francuske revolucije.

Na koncu, valja spomenuti i vidnu ulogu, koju je ovo razdoblje odigralo u kasnijem razvitku mišljenja. Misaoni svijet i duhovni pokreti 19. stoljeća izrasli su i razvili se na tlu prosvjetiteljstva i u opreci prema njemu. Treba samo podsjetiti na Kanta, na njemački idealizam i francuski socijalizam, koji su taj utjecaj dvostruko prenijeli na Marxa. U znaku destrukcije *meta*-fizike i rehabilitacije *fizičkoga* svijeta odvija se i Nietzscheova borba protiv cjelokupne zapadno-kršćanske tradicije kao »platonizma za puk«. Ovim svojim momentima, »filozofsko stoljeće« snažno djeluje i na suvremeno tehničko razdoblje. Time ono još jednom potvrđuje svoju snagu i osigurava sebi značajno mjesto u povijesti evropske filozofije i kulture.

I. POGLAVLJE

BAYLE

Prvi mislilac, koji je najneposrednije utjecao na oblikovanje pogleda »prosvijećenog stoljeća«, svojom skepsom potkopao dogmatizam metafizike i pozitivne religije, te utro put »slobodoumnjacima«, bio je Pierre Bayle. Ne samo svojim nazorima, interesom i postavkom problema, već i samim oblikom svoga rezoniranja, što se odlikuje kratkoćom i jasnoćom, no istodobno i nesistematičnošću i fragmentarnošću, Bayle je predodredio onaj osebujni način mišljenja svekolikog prosvjetiteljstva, što se obično naziva enciklopedističkim. Njegov »Historijski i kritički rječnik«[1] postao je uzorom književnoga roda 18. stoljeća i nesumnjivo je i Voltaire bio pod njegovim utjecajem, kada je koncipirao svoj »Filozofski rječnik«, a da i ne spominjemo, kako je temeljno i kolektivno djelo francuskih prosvjetitelja, »Enciklopedija«, također samo veliki rječnik! Tako nam se već na samom početku prosvjetiteljstva otkrivaju elementi njegove snage i bitnih slabosti: širina pogleda, mnogobrojnost područja i predmeta interesa, morala je ići na štetu njihove dubine. Prosvjetiteljstvo je o svemu kazalo ponešto općenito, no ni jedan od predmeta, kojih se dotaklo, nije odredilo iscrpno i do kraja.

Bayle se rodio 1647. u mjestu Carlat u okolici Toulouse, u porodici protestantskog pastora. Već zarana čitao je Montaigneove »Eseje«, koji su na njega presudno djelovali. Studirao je teologiju u Toulousei i Ženevi, gdje se pored skolastičke metafizike ubrzo upoznao i s Descartesovom. 1675. postao je profesor filozofije na sveučilištu u Sedanu. Tu je na-

---

[1] U ono doba slični su rječnici bili vrlo česta pojava. U svojemu Bayle polemizira protiv MORERI-jeva historijskog rječnika. — O Bayleovu utjecaju na cijelo 18. stoljeće usp. Jean Wahl, »Tableau de la Philosophie française«, Paris, éd. Fontaine, 1946

pisao svoj prvi spis »Razne misli povodom kometa 1680. g.«, u kojemu se oštro obara na religiozni fanatizam i vjersko praznovjerje, što ga je među tamošnjim stanovništvom izazvala pojava običnog nebeskog tijela. Radi svoga antidogmatizma i skepse prema načelima kršćanstva, uskoro je sa sveučilišta uklonjen kao politički nepoćudan. On emigrira u Nizozemsku, gdje prihvaća ponuđeno mu mjesto profesora sveučilišta u Rotterdamu. No i tu nije dugo ostao, jer je napadajući katolicizam radi progona i nasilnog obraćanja hugenota na katoličanstvo, i propovijedajući vjersku snošljivost, dospio do sumnje u najvažnije dogme kršćanstva uopće. Došao je u sukob sa službenim protestanstvom i protestantski su ga teolozi konačno protjerali i s rotterdamskog sveučilišta. 1695.—97. pojavio se prvi i drugi svezak njegova glavnog djela »Historijskog i kritičkog rječnika«, koje ga je učinilo slavnim i koje označuje početak prosvjetiteljstva. Od ostalih djela, što ih je Bayle objavio važni su još »Odgovori na pitanja jednog provincijalca«, u kojima polemizira protiv svojih protivnika. Umro je 1706. u Rotterdamu.

Radi svojih filozofskih nazora Bayle je žestoko bio proganjan od katolika i protestanata i premda je dva puta mijenjao vjeroispovijest, to mu nije pomoglo da sačuva profesuru i da s katedre propovijeda slobodne ideje. Uporna borba protiv svega nazadnoga, brojne polemike, uzmaci i napadi, a najviše neprijateljstvo prema svakom fanatizmu i dogmatizmu, — to su značajke, kojima se odlikuje život i ličnost ovog prvog prosvjetitelja Francuske. Njegov osobni udes ostat će jedan od simbola borbe za slobodu znanosti od svakoga mračnjaštva i svijetlih uzora kasnijim generacijama.

Načelo prosvjetiteljstva, da je ljudski um sam sebi najviši sudac, Bayle je prvi izrazio oprekom između uma i vjere.[2] Iz njihove opreke on je izveo njihovu nezavisnost, samostalnost i samodostatnost, tako da je religija moguća ne samo mimo uma, nego i protiv njega, a s druge pak strane, filozofija bez teologije. Antinomija između uma i vjere za Baylea proizlazi odatle, što je ljudski um sposoban da shvati samo konačne sadržaje. Predmet uma je konačna zbiljnost, ovaj svijet, a kako je bog upravo opreka svemu tome — jer on je beskonačan, onostran, neodredljiv, — to ga mi umom ne možemo

---

[2] I u skolastičkoj filozofiji lomila su se koplja oko istog problema, ali s bitno drukčijom tendencijom i sasvim različitim društvenim ciljevima.

shvatiti, za um on ostaje nespoznatljiv. Međutim, mi u njega vjerujemo, jer je predmet vjerovanja natprirodnoga reda, iracionalan i stoga nedokažljiv. »... Najvrednija je ona vjera, što prema božjem svjedočanstvu prihvaća istine, koje su umu najoprečnije«.[3]

Ističući tako opreku beskonačnoga i konačnoga u spoznaji, Bayle dijeli sve istine na istine uma i vjere, ili one, što se dokazuju prirodnom i natprirodnom svjetlošću. Oba područja — vjera i um, religija i znanost, teologija i filozofija, — nespojiva su. Stoga će vjera biti prisiljena na uzmak u svakom sporu s umom. Ako su pak istine vjere iznad uma, onda se one ne mogu podvrći nikakvom ispitivanju mjerilom uma, jer će odatle nužno izvući kraći kraj. Prirodna svjetlost na svom području pobjeđuje natprirodnu i neoborivo ističe svoje vrhovno pravo u ovome svijetu. Prema tome Bayle zaključuje, da će se »... neka rasprava, gdje ćemo se služiti samo prirodnom svjetlošću, uvijek okončati na štetu teologa, ... te će oni biti prisiljeni da popuste i sklone se pod kanon natprirodne svjetlosti«.[4]

Bitno pri svemu tome izvođenju opreke i posljedica te opreke uma i vjere, jest Baylova intencija, da se na taj način strogo međusobno odijele i razgraniče područja znanja i vjerovanja. Na koncu preostaje svakom pojedincu, da se sam odluči, da izabere jedno od toga, te da se izjasni za znanje ili vjeru. Premda se Bayle formalno izjašnjava u prilog ove posljednje, a čini se da to nije bio izraz njegova pravog mnijenja, što je u biti svejedno, očito je, da je to razgraničenje područja bilo samo neophodna pretpostavka za ostvarenje njegove prave namjere, naime, da se umu osigura područje potpuno nezavisno od vjere i svake objave. Um će odsad biti potpuno nezavisan da sudi o zemaljskim stvarima i pitanjima osjetilnoga svijeta. Vjera je potisnuta u nadzemaljsko, onostrano i nadosjetilno. Um je, dakle, potpuni gospodar, jedini i vrhovni sudac svega na zemlji! To je smisao Bayleova isticanja opreke uma prema vjeri, to će biti glavna krilatica cijelog prosvjetiteljstva. Njegov će razvitak biti obilježen stalnim sužavanjem područja vjere na račun znanja, da bi vjera naposljetku potpuno isčezla i izgubila se.

---

[3] »Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle«, 16 vols. Nouvelle édition, Paris, 1820. — Tome quinzième, Eclaircissements, III.

[4] Op. cit., Eclaircissements, II.

Kakve dalekosežne posljedice odatle proizlaze za praktično djelovanje ljudi, nije teško dokučiti. Ako je um jedini vođa čovjeka, onda ni u njegovu djelovanju nije potrebna strana intervencija i sudjelovanje božje. Kao što ima općih i nužnih zakona uma, tako postoje opći i nužni zakoni volje. »Strah i ljubav prema Bogu nisu jedine pobude ljudskih djelovanja. Ima i drugih načela, koja čovjeka potiču da djeluje: ljubav za pohvalom, strah od sramote, nagnuća temperamenta...«[5] U životu, dakle, možemo djelovati potpuno nezavisno od svake vjere, isključivo prema našim, ljudskim načelima, pobudama straha, nagrade i kazne i t. d. Time je sfera morala također oslobođena diktature vjere i tako je teoretska i praktička sfera čovjeka postala ljudskom, svjetovnom, razumnom. Ako se prosvjetiteljstvo, kako to smatra Hegel, može shvatiti kao borba protiv *laicizma*,[6] za njegovo potpuno ukidanje, t. j. kao borba za pravo zdravog razuma uopće, jednakost svih ljudi u prosuđivanju svih predmeta, onda se to najočitije pokazuje upravo u moralu. Zašto da posvećene osobe i crkva određuju što treba da radi običan čovjek? Za to čovjeku potpuno dostaje njegov vlastiti um i prirodna svjetlost, koja se očituje kao izvorni dar prirode, jednak u svih ljudi, kao *savjest*.

Ako su teoretska i praktična sfera čovjeka potpuno oslobođene religioznog dogmatizma i predrasuda Descartes-Malebrancheove metafizike, onda nam još samo preostaje da odatle izvučemo zaključke u odnosu na naš zajednički život u državi. Budući da je moralan čin onaj, koji odgovara načelima razuma bez obzira na njegov odnos prema vjeri, onda je moguće da i oni ljudi budu moralni, koji ne vjeruju u boga. Moguće je, dakle, da bezbožnici budu vrlo pošteni ljudi i bolje je biti moralni bezbožnik, nego neznabožac. Dakle, moguća je i bezbožna država, koja će biti moralna i nitko više ne može odrediti točne granice neznaboštva i religioznosti.

Kako je odsad jedino načelo teoretskog i praktičnog djelovanja samo um i ljudske pobude, religiji ostaje samo daleki svijet onostranoga. Nebo bogu, a svijet čovjeku! — moglo bi se zaključiti iz Bayleova izvođenja. No Bayle samo negativno

---

[5] Op. cit., Eclaircissements, I.

[6] Laicizam je nazor, prema kojemu samo crkva i njeni predstavnici imaju pravo da određuju što je istinito i lažno, dobro i zlo i t. d. Sve osobe, koje ne pripadaju svećenstvu, crkva smatra l a i c i m a, t. j. glupima i stoga nepozvanima, da donose neki sud o bilo čemu.

ukazuje na ove perspektive; svi ovi zaključci ne proistječu izričito iz njegova djela, ali su u njemu bitno sadržani, jer skepsa u dogmu najblaži je početak njena uništenja.

Bayleovo glavno djelo »Historijski i kritički rječnik« nije značajno po svom filozofskom dometu, već po povijesnom utjecaju, što ga je ono izvršilo na suvremenike i na kasnije generacije, kao prva iscrpna građanska kritička ocjena cjelokupne obrazovanosti i kulturnog naslijeđa prošlosti. Pojava toga djela označuje početak prosvjetiteljstva u filozofiji i općoj kulturi, a predstavlja i prvo doista moderno djelo enciklopedijskog karaktera, gdje je sve znanje prošlosti (premda uglavnom samo s područja teologije i filozofije) *kritički*, prirodnom svjetlošću, umom osvijetljeno i razmotreno u odnosu na praktičnog građanskog čovjeka.

Kao skepsa, Bayleov se posao i sastojao jedino u tome, da ukaže na opreke, proturječja i unutarnju nemogućnost metafizike i kršćanske dogmatike, te mrsku preuzetnost njihove vladavine nad zdravim ljudskim razumom, po kojemu su svi ljudi jednaki. Borba prosvjetiteljstva protiv religije za pravo uma i ovostranosti, nužno počinje *sumnjom* u postojeći poredak stvari, i tek kasnije prelazi na njegovo rušenje. Proces sekularizacije novovjekovne povijesti, koji je počeo Renesansom i Reformacijom vratio je pravo osebičnosti prirodi i čovjeku u religioznoj sferi. Racionalistička metafizika 17. stoljeća izgradila je doduše filozofski nazor na svijet novovjekovnog čovjeka, ali je on još znatno bio opterećen teologijskim ostacima. Pravu pak svjetovnu prirodu i građansku bit novovjekovnog čovjeka pokazuje tek prosvjetiteljstvo, a Bayle je prvi, koji je najavio njegov pokret, pa ga zbog toga Voltaire toliko i cijeni, te smatra, »da je znao više od svih drugih«.[7]

Pored Baylea, među teoretskim prethodnicima francuskog prosvjetiteljstva ističe se i kartezijevac *Fontenelle* (1657—1757), pisac utjecajnog »Razgovora o mnoštvu svjetova« (*Entretien sur la pluralité des mondes*, 1686), u kojemu je popularno i galantno tumačenje učiteljeve kozmologije protkano

---

[7] »Bayle en sait plus qu'eux tous. Je vais le consulter« . . .
»Assez sage, assez grand, pour être sans système,
Il les a tous détruits et se combat lui-même« . . . ;

Voltaire »Poème sur le désastre de Lisbonne«. — U slobodnom prijevodu ovi stihovi glase:

»Bayle znade više nego svi oni. Pitat ću ga za savjet« . . .
»Dovoljno mudar, dovoljno velik, da bude bez sistema,
On ih je sve uništio i pobija sam sebe« . . .

skepsom u metafiziku i pozitivnu religiju, te aluzijama na opipljivo — zemaljske svrhe religije i klera. U svakom pogledu zaostaje za Bayleom.

Kao prethodnici prosvjetiteljstva, Bayle i Fontenelle bili su još prilično apstraktni u svojoj kritici, te nijesu doprli mnogo dalje od skepticizma. Naprotiv, pravi prosvjetitelji će poći naprijed, njihova kritika njima suvremene zbiljnosti postat će konkretnija i borbenija, da naposljetku pripremi slom staroga poretka.

II. POGLAVLJE

MONTESQUIEU

Bayleov skepticizam samo je ograničio područje teologije na onostranost, vratio pravo filozofiji u rješavanju ovostranih pitanja i metafizički dokazao, da iz opreke uma i vjere proizlaze nerješiva proturječja. Taj posao bio je samo negativne prirode, *postavio* je pitanje o važnosti uma, ali ga još nije jednoznačno proglasio jedinim sucem svega opstojećeg. Um je mogao postati apsolutan tek pošto je sama zbilja postala materijalističkom (Marx) i svakodnevno otkrivala neodrživost i zastarjelost religiozno-teološkog nazora na svijet i ideološke diktature katoličke crkve u javnom i duhovnom životu Francuske. Prosvjetiteljski pokret kao takav počinje time, da svoje načelo apsolutnoga uma primjenjuje na ono područje ljudskoga života, gdje je ta opreka staroga i novoga bila najzaoštrenija i najnesnošljivija: na pitanja države i prava. Tako praktičko područje, prije nego čisto teoretsko (ontologijsko), dolazi u prvi plan interesa prosvjetiteljstva, i to više-manje ostaje do njegova konca i prijelaza u konkretno djelo velike revolucije.

Montesquieu je bio prvi, koji se prihvatio toga problema i time zapravo počinje prosvjetiteljstvo. Ono prije bila je tek njegova *priprema;* ovo je izvođenje. Montesquieu proglašava um načelom države, zahtijeva razumnu državu i time otvara jedno od najznačajnijih razdoblja u povijesti prosvjetiteljstva — njegovo francusko razdoblje, u kojemu ono postiže svoj vrhunac.

U ličnosti Montesquieua ne nalazimo samo prvog francuskog prosvjetitelja, sjajnog analitičara države i prava, začetnika moderne političke historiografije i osnivača filozofskoga romana, već i filozofa, koji će svojim idejama ocrtati horizont interesa ne samo francuskog i njemačkog prosvjetiteljstva,

već će i snažno djelovati na filozofiju prava njemačkog idealizma, osobito Hegela, zatim na pozitivističku sociologiju i na niz drugih srodnih područja. On je prvi moderni teoretičar države, koji je jasno dokazao, da je država čovjekova tvorba i izgrađuje se na ljudskim načelima. Istražujući načela razumne vladavine, Montesquieu postupa analitičko-empirijski, traži konkretne likove država i zakona, kako bi odatle izvukao opće zaključke za izgradnju svoga ideala razumne države. Pritom se on malo brine za metafizičko određenje biti države i prava, kako su to činili teoretičari prirodnoga prava Grotius, Hobbes i Spinoza, on se zadovoljava najjednostavnijim generalizacijama. U kritici raznih prošlih i suvremenih likova država u raznim zemljama, on indirektno naznačuje i konture svoga modela, koji ne će biti utopija, već realističko zasnovan tip vladavine, načela kojega se oslanjaju na iskustva francuskoga susjeda, Engleske. Ako se Montesquieuov model nekim njegovim suvremenicima, a osobito kasnijim teoretičarima činio relativno konzervativan, on je u svoje doba nesumnjivo bio napredan i bitno je pridonic misaonom rušenju ancien régimea, te tako htio, ne htio, indirektno pripremio revoluciju.

Charles de Sécondat, baron de La Brède et de Montesquieu rodio se 1689. u dvorcu La Brède kod Bordeauxa u staroj gaskonjskoj plemićkoj obitelji. Školovao se u kolegiju oratorijevaca u Jullyu (dep. Seine i Marne) i tamo stekao odličnu klasičnu naobrazbu, koja će kasnije odigrati znatnu ulogu u oblikovanju njegovih nazora. Nakon školovanja 1714. postaje savjetnik bordeauskog parlamenta, a po smrti svoga strica postaje njegov predsjednik i dobiva barunsku titulu, koja je u porodici bila nasljedna. Premda je na tom položaju imao uvid u pravnu praksu jednog od najviših sudišta onoga doba (u apsolutnoj monarhiji parlamenti su imali samo najvišu sudsku vlast, a zakonodavnom je isključivo raspolagao kralj), služba ga nije mnogo zanimala i on se više posvećivao političkim, pravnim i filozofskim studijama. Prvi rezultat toga rada predstavlja (inače malo značajna) kratka »Disertacija o politici Rimljana u vjerskim stvarima«, na osnovu koje je 1716. primljen za člana novoosnovane akademije u Bordeauxu. 1721. objavio je anonimno svoje prvo značajno djelo, satiričko-filozofski roman »Perzijska pisma«, koja su ga uskoro učinila slavnim. Njegove su ga studije toliko zaokupile, da odluči sasvim se posvetiti znanosti i 1726. predaje ostavku na svoj položaj, preseli se u Pariz i tamo počinje novi život »filozofa«.

1728. primljen je u Francusku akademiju i uskoro poslije toga kreće na veliki put po Evropi, kako bi prikupio empirijsku građu za svoje veliko djelo o zakonima, te u tu svrhu posjećuje Njemačku, Mađarsku, Italiju, Švicarsku i Nizozemsku, gdje se sprijateljuje s lordom Chesterfieldom, engleskim poklisarom; 1729. njegovom jahtom plovi u Englesku, i tamo ostaje dvije godine. Neposredan susret s engleskim ekonomskim i političkim životom duboko se dojmio Montesquieua, i on se po povratku s još većim elanom vraća svojim studijama i radu na velikom djelu o duhu zakona. Svoja nova načela, na kojima se zasnivaju različiti oblici država, zakona, ćudoređa itd., on je najprije primijenio na rimsku povijest i 1734. objavio »Razmatranja o uzrocima veličine i propasti Rimljana«, značajno filozofsko-historijsko djelo, koje je izvorno trebalo da bude samo ilustracija teoretskih načela o duhu zakona. Napokon, nakon dvadesetogodišnjeg mukotrpnog rada 1748. izlazi u Ženevi njegovo besmrtno djelo, po kojemu je i danas slavan: »Duh zakona« *(De l'esprit des lois)*. Poslije toga objavio je samo neka manje značajna djela. Kad je osnovana »Enciklopedija«, Montesquieu za nju piše »Esej o ukusu«, no kako se ne bi izvrgavao opasnosti, uskoro otkazuje suradnju, i kada D'Alembert 1753. od njega traži, da napiše članke o demokraciji i despotizmu, Montesquieu odgovara, da o tome više nema što drugo kazati, nego što je već napisao. Uopće, on je krio i autorstvo svojih djela i nije bio osobito hrabar u javnim nastupima. Kao i kasnije prosvjetitelje, i njega su jezuiti na samrti pokušali obratiti, ali im to (ni u jednom slučaju) nije pošlo za rukom. Umro je 10. II. 1755. u Parizu. Pored navedenih spisa Montesquieu je u mlađim danima napisao i nekoliko prirodoznanstvenih rasprava, bez većeg značenja (»O sili«, »O poroznosti tijela«). Po svom dolasku u Pariz ušao je u aristokratske salone i osjetio se ponukanim, da se okuša u umjetničkoj književnosti, pa je tako u duhu galantnosti rokokoa napisao prozne pastorale »Knidijski hram« (1724) i »Put na Pafos« (1727), koje se odlikuju frivolno-bizarnim stilom, toliko značajnim za ondašnji aristokratski ukus i obiluju pikantnim scenama, pa i mjestimičnom lascivnošću. No sve to samo je prolazan danak vremenu, vladajućoj aristokratskoj ideologiji i pokvarenom i izvještačenom ukusu i ćudoređu društva, u kome se kretao. To nimalo ne zasjenjuje činjenicu, da je njegova povijesno zaslužna književna djelatnost bila oprečna ovim krugovima, a ona za nas ovdje i jedino dolazi u obzir.

Prvo Montesquieuovo značajno djelo »Perzijska pisma« izašlo je u Amsterdamu, kao i ostale napredne francuske knjige 18. stoljeća, jer takve stvari u feudalnoj Francuskoj nijesu mogle naći ni tiskara ni izdavača. Pojavila su se anonimno, jer Montesquieu nije htio odati svoje autorstvo, kako zbog mogućih represalija, koje bi mogle štetiti njegovu društvenom položaju, tako i zbog njegove nikada prevladane predrasude, da je za aristokratu sramota biti pisac. Pa i usprkos anonimnosti, djelo je uskoro postalo poznato, doživjelo četiri izdanja i ime se autora pročulo širom Francuske.

»Perzijska pisma« predstavljaju prvu eminentno prosvjetiteljsku knjigu u Francuskoj i od ogromnog su povijesnog značenja. Ona već sadrže natuknice o oblicima vladavine, podjeli vlasti i t. d. To je filozofski roman u epistolarnom obliku, toliko omiljelom književnom rodu rokokoa, i ono će svojim sadržajem i oblikom znatno utjecati na kasnije prosvjetitelje. U njemu je iznesena oštra kritika francuskog aristokratskog društva u obliku jetke satire. Usmjerena je protiv postojećeg stanja u cjelini, nesmiljeno šiba tiraniju kralja — sunca, pristranost i nepravednost sudova i zakona, nećudorednost i raspuštenost, lakomost i nezasitnu požudu, nastranost ukusa, licemjerstvo i zavist, korupciju, zablude, glupost, praznovjerja, bijedu, diktaturu popovštine i podcjenjivanje svakog korisnog rada od strane vladajuće klase Francuske.

Ovu kritiku ne izgovara sam autor, već dva Perzijanca, Mirza i Uzbek, koji putuju Evropom i posjećuju Francusku. U pismima oni iznose svoje dojmove, a kroz njihova usta govori sam autor. Misao vodilja pri svemu bila je ta, da su kulture relativne, te kao što zapadnjaku izgleda sve smiješno na Istoku, važi i obratno: za Perzijance sve je smiješno u Francuskoj. Smiješnost francuskoga poretka i običaja sastoji se za Perzijanca u tome, što Francuzi sve ono uzimlju ozbiljno, što je njemu ništavo, dok je njima sve ništavo, što se ovome čini ozbiljno. U tome se sastoji duhovitost uopće, a ona je okosnica Montesquieuove analize. Osnovno je, da nema nikakvoga vječnog poretka na zemlji. Sve ovisi o čovjeku i realnim okolnostima, i apsolutna monarhija podjednako je djelo ljudi, dakle prolazna, kao i istočnjačka despocija.

Ostavljajući po strani orijentalnu egzotiku harema, bula, eunuha i robinja, koju Montesquieu upleće u svoja razmatranja i koja njemu nije služila samo za prikrivanje pravoga smisla kritike, nego je u doba rokokoa bila pomodna i za njega

ostala uvijek zanimljiva (posthumno 1783. izišla je njegova orijentalna priča o »Arzasu i Ismeniji«!), obratimo pažnju samo na dva momenta u »Pismima,« koja nam očigledno pokazuju, kako je Montesquieu izvrgao napadu dva osnovna stupa postojećeg poretka: državu i crkvu. U likovima derviša pojavljuju se licemjerni i glupi jezuiti i dominikanci, a kada je riječ o džamiji i Muhamedu, jasno je da to pogađa katoličku crkvu. Kada Montesquieu o kralju — suncu Ljudevitu XIV. kaže »... da je veliki čarobnjak: on ima utjecaja čak i na dušu svojih podanika: tjera ih da misle, kako on želi«,[1] onda je to direktan napad na apsolutizam i ogorčeni zahtjev za slobodom misli, koji će ponavljati svi prosvjetitelji. A kada u XXIX. pismu Rika iznosi svoj sud o crkvenim i vjerskim pitanjima u Francuskoj i Evropi, on počinje riječima: »Papa je kršćanski poglavar; to je neki stari idol, kojemu kade po navadi... on veli, da je nasljednik jednoga od prvih kršćana, koji se zove sv. Petar, a to je zacijelo bogato nasljedstvo, jer papa ima ogromno bogatstvo i veliku zemlju kojom vlada«.[2] Počevši od pape, svi nosioci religiozne tiranije teško su optuženi i demaskirani. Biskupi se bave time, što ljudima dopuštaju, da ne poštuju zakon, daju oproste za najveće prijestupe i zločinstva, te zgrću blago. Teolozi (derviši) se prepiru oko vjere, radi vjere vode se građanski ratovi, neke, koji podnose nove prijedloge proglašavaju hereticima, a »...u Španjolskoj i Portugalu ima izvjesnih derviša, što ne znaju za šalu, već spaljuju čovjeka kao slamu.«[3]

Doista! Koje li smiješnosti ovih ustanova, no i koje li grozote, što sve to zbiljski još uvijek postoji!

Govoreći o znanosti i filozofiji, čini se, da Montesquieu ima pred očima i kritizira samoga Baylea, kad Rika kaže: »Ovdje se ljudi mnogo odaju znanostima, no ja ne znam jesu li i veoma učeni. Onaj tko sumnja u sve kao filozof, ne usuđuje se išta poreći kao teolog«.[4] Zar je potrebno još nešto dodati, da bi se jasnije očitovao Montesquieuov stav prema religiji i filozofiji starog poretka? I kada neko snobovsko parisko društvo, doznavši da je Rika Perzijanac, izražava svoje čuđenje uzvikom: »Kako čovjek može biti Perzijanac!«,[5] onda je jasno,

---

[1] Montesquieu, »Perzijska pisma«, XXIV; Preveo M. Vidojković, Prosveta, Beograd 1951., str. 45.

[2] Op. cit. XXIX. str. 53.

[3] Ibid.

[4] Op. cit. LXVI str. 106.

[5] Op. cit., XXX. str. 55.

da umjesto toga treba čitati »Francuz«, tolika je glupost, neprirodnost i nerazumnost postojećeg stanja. Čitaocu se nameće zaključak, da takvo stanje treba dokinuti.

Svježinom svoje duhovitosti, kojom se izruguje francuskim prilikama, gorčinom satire i smjerom svoje kritike, »Perzijska pisma« djelovala su epohalno. Stoga su na sebe navukla gnjev jezuita i crkve, progonjena su i zabranjivana, a naprednošću i aktualnošću svoje intencije[6] još su i danas privlačna lektira za mnoge.

No i pored svoga značenja, »Perzijska pisma« ipak su samo socijalno-filozofski roman, a nikako teoretska rasprava. Premda će to Montesquieu postići tek u »Duhu zakona«, ipak on već i prije objavljuje jedan spis, koji, iako historijski, u biti predstavlja važno poglavlje razvitka ne samo njegovih vlastitih filozofsko-pravnih nazora, već i filozofije povijesti uopće. To su »Razmatranja o uzrocima veličine i propasti Rimljana«. U tome djelu Montesquieu je sebi postavio za cilj, da na pojedinačnom slučaju, određenom (inače njemu bliskom) povijesnom razdoblju, ispita opća načela o državi, do kojih je tada bio došao, i prvotno je ono bilo zamišljeno kao dodatak »Duhu zakona«. Kako se rad na ovome otegnuo, on ga je odlučio izdati odmah, to više, što je ono u neku ruku već plod žive autorove opservacije evropskih prilika izvan Francuske, a posebno Engleske.

Osnovna misao »Razmatranja« sastoji se u postavci, da se povijest kreće *zakonito*, da je kaotična slika povijesnoga razvitka, koja u njemu vidi samo gomilu slučajnih promjena, bez ikakva osnova i nerazumna. U povijesnom kretanju vlada red, koji se ne temelji na božjoj providnosti, kako je to tvrdio na pr. Bossuet u svojoj »Raspravi o svjetskoj povijesti« i drugi teolozi, nego na zakonitosti, koja proizlazi iz prirodnih, ljudskih, ovozemaljskih faktora. Pita se, dakle, na čemu se zasniva povijesna smjena država i poredaka u njihovu uzdizanju i propadanju? Kakvi to *uzroci* djeluju, da neka država ili narod živi sretno i u blagostanju, i odjednom počinje građanski rat, teror, despotizam i konačno rasulo i propast?

Montesquieu smatra, da tome nije osnov ni u kakvim božjim ćudljivostima, već u određenim, iskustvenim faktorima i silama zbiljskoga života. Povijest se kreće prema osebujnim

[6] Usp. na pr. basnu o narodu Troglodita, kojom prilikom Montesquieu ocrtava svoj ideal društvenoga poretka.

zakonima, što proizlaze iz raznovrsnih faktora prirode svakoga naroda. Konkretno, kada se radi o Rimljanima, njihova je povijest bila uzlazna i njihova se veličina temeljila na slijedećim uzrocima: ljubavi prema domovini i slobodi, marljivosti i disciplini, pokornosti pred zakonom, požrtvovnosti u interesu republike, jednom riječju: republikanska *politička krepost* bila je osnovom rimske veličine. No kako su se Rimljani uspinjali i postali svjetskom silom, tako su se s vremenom i mijenjali: mijenjali su se njihove sklonosti i interesi, ćudoređe i običaji, — oni sami, a i njihova država. Od male republike nastao je svjetski imperij, granice kojega su se poklapale s granicama tada otkrivenoga svijeta. Nadošla je silazna faza u njihovu razvitku. Uzroci njihove propasti leže u pretjeranom ratovanju i osvajanju te povećanju državnog teritorija, propasti republike i uvođenju carstva, nepravednoj razdiobi zemljišnoga posjeda, korupciji, uvođenju istočnjačke raskoši i rasipnosti, te pravnom izjednačenju barbara s rimskim građanima.

Iz toga je vidljivo, da Montesquieu u svom istraživanju nalazi samo realne, prirodne i društvene faktore. Povijest se kreće kao živo biće: raste i umire. Ono što je tu bitno, sastoji se u poimanju same povijesne mijene: ona je uzročno određena, t. j. određeni uzroci u povijesti izazivlju svagdje iste učinke, baš kao što u fizici akcija izaziva reakciju. Prema tome, povijest je uzročno događanje, baš kao i priroda. U njoj se sve zbiva po zakonu uzroka i učinka, prema općem načelu prosvjetiteljstva: sve u svijetu ima svoj uzrok. Montesquieuova zasluga postoji u uvođenju *kauzalnoga* tumačenja u razmatranje povijesti i tako on predstavlja osnivača *znanstvene* filozofije povijesti.

Analiza rimske povijesti nije Montesquieuu služila samo za argumentaciju njegovih teoretskih postavaka, već i kao materijal, koji — imajući sličnost s apsolutizmom u Francuskoj — pruža mogućnost i za kritiku suvremenih odnosa. Prilikom analize događaja, na nizu primjera mogu se primijetiti fine i točno usmjerene aluzije na Francusku njegova doba. Na pr. kada on ističe, da Rimljani »... osuđivaju svoje kraljeve radi njihovih grešaka i privatnih zločina«,[7] onda je očito, da

---

[7] Montesquieu »Razmatranja o uzrocima veličine Rimljana i njihove propasti«, VI; preveo Ivan Rabar, Prosvjetna biblioteka, Tisak i naklada hrv. tiskarskog zavoda, Zagreb 1917, str. 25.

time smjera na tiraniju kralja-sunca. Ima i otvorenih napada na apsolutnu monarhiju, jer Montesquieu često pravi poredbe između Rima i svoga doba, pa kaže: »Kad se na zakone nije više tako strogo obaziralo, nastadoše prilike, kakve su sada u nas. Lakomost pojedinih privatnika s jedne, a rasipnost s druge strane, turnu zemlju u ruke nekolicine« ...[8]

Kako vidimo, »Razmatranja« nijesu samo moderno povijesno djelo, već i vrlo aktualna, konkretna kritika francuskih prilika. Osnovne tendencije prosvjetiteljske kritike usmjerene su i ovdje na oba temelja apsolutne monarhije: prvi i drugi stalež — svećenstvo i plemstvo. »Razmatranja« raspaljuju mržnju kod čitaoca i njega obuzima gnjev, kada otkriva, da se ta odvratna slika Rima u raspadu sa svom korupcijom, pokvarenošću, licemjerstvom i besmislenim vjerskim sporovima u Bizantu, može primijeniti i na njegovu domovinu: Bizant je suvremena Francuska! Sve čitaočeve simpatije pridobivene su za republiku, što mu Montesquieu i otvoreno sugerira, kada daje svoj sud o Cezaru: »I doista, je li se moglo zločin, što ga je počinio Cezar, koji je živio u slobodnoj državi, drugačije kazniti, nego li ubojstvom?«[9]

Montesquieove simpatije za antiknu rezubliku postat će idejom vodiljom sviju prosvjetitelja u njihovoj borbi protiv staroga poretka. Pa i jakobinci, ti intransingentni pobornici revolucionarnog terora, imali su iluziju, da nastupaju u rimskome ruhu!

»Perzijska pisma« predstavljala su duhovitu kritiku Francuske, koja se također nekome može činiti barbarskom. »Razmatranja« su bila pokušaj, da se povijesno istraživanje zasnuje strogo znanstveno na otkrivanju uzroka povijesnoga zbivanja. »*Duh zakona*« pak označuje pokušaj sinteze oba ova načela u veličanstvenom pogledu na neizmjernu raznolikost kulture i naroda čitavoga svijeta, koja je sada prvi puta jasno uočena i (prilično neiskusno) kategorijalno fiksirana. Evropski kulturni horizont odsad više neće biti apsolutno mjerilo i neposredan kriterij prosuđivanja vanevropskih naroda. Težeći, da ukazivanjem na tu raznolikost dokaže neapsolutnost, relativnost francuskog društvenog poretka, Montesquieu je otvorio široke vidike novoj povijesnoj i pravnoj nauci prosvjetiteljstva. Kauzalna, t. j. *prirodoznanstvena* metoda istraživanja,

---

[8] Op. cit., III. str. 8.
[9] Op. cit., XI. str. 42.

koju smo prvi puta susreli u »Razmatranjima«, ovdje je generalizirana i primijenjena na sva *povijesna* razdoblja i geografska područja svijeta. Tako iz »Duha zakona«, pored ideje političkog liberalizma, izlaze začeci moderne, znanstvene filozofije prava i povijesti, historiografije i etnologije, pa i sociologije. Pritom ne treba izgubiti iz vida, da teoretska razina djela leži iznad praktično-političkih ideala Montesquieuovih, koji odsada više ne naginju republici, već ustavnoj monarhiji s dvodomnim sistemom engleskog tipa. Napokon, ovim djelom će Montesquieu utrti put, koji omogujuće Rousseauov misaoni pothvat u »Društvenom ugovoru« i ostale političke doktrine prosvjetiteljstva.

Svrha, koju Montesquieu sebi postavlja u »Duhu zakona«, jest, da pronađe razumni osnov sveopćega zakonodavstva, dakle države i prava. On traži osnov, iz kojega će izvesti sve posebne zakone, zakonodavno načelo uopće. Ono mora biti razumno, u skladu s prirodom, protivno svakoj teologiji i teleologiji u filozofiji prava i povijesti (Bossuet). Taj sveopći osnov, *duh zakona*, Montesquieu nalazi u prirodnim elementima postojanja ljudskoga društva: zakoni svagda odgovaraju ustavu države, geografskim uvjetima, klimi, ćudoređu, običajima, trgovini, religiji. Čovjek je najprije *prirodno* biće i stoga odatle proizlaze svi elementi, što sačinjavaju cjelinu, koju Montesquieu naziva duhom zakona.

U skladu s tom osnovnom idejom djela, koja postaje credo cijeloga prosvjetiteljstva, stoji i metoda »Duha zakona«. Ona je analitičko-deskriptivna, njeno je polazište u iskustvu. Ona ne pita strogo za *bit* zakona, već se zadovoljava nekim općenitim i apstraktnim načelima, te odmah prelazi na analizu činjenica. Montesquieuu se čini smiješnim, kada netko pita za podrijetlo društva.[10] Pa i sam način njegova rada na tom djelu pokazuje srž njegove metode: premda je već imao osnovnu ideju djela u glavi, on je ipak pošao po Evropi, da skuplja činjenice za svoju knjigu, kako bi *promatranjem* te građe došao do zaključaka.

Djelo se pojavilo prvi put u Ženevi 1748. kao rezultat dugogodišnjeg rada. Sedmoga ožujka 1749. piše on: »Mogu reći, da sam radio cio život ... ima dvadeset godina otkako sam

---

[10] Usp. »Perzijska pisma«, XCIV.

[11] Navedeno prema: »Morceaux choisies de Montesquieu«; éd. H. Didier, Paris 1932, p. 19.

otkrio svoja načela i ona su vrlo jednostavna...«[11] No i pored inače jasne razdiobe i povremene elegancije stila, djelo pokazuje i niz potpuno sirovih partija; ima nekoliko ubačenih knjiga, koje su potpuno neobrađene i donose samo građu za daljnju obradbu, što, međutim, nije učinjeno. Ono se sastoji od 36 knjiga, od kojih su prve posvećene načelu raznih oblika vladavine, zatim slijedi istraživanje o vojsci, porezima i političkoj slobodi, gdje se nalazi i čuvena apologija engleskoga ustava. Nekoliko knjiga posvećeno je odnosu zakona prema klimi, trgovini i religiji, a naposljetku dolaze čisto historijske knjige o rimskoj povijesti, koje se nastavljaju na »Razmatranja«.

Velika je misao prosvjetitelja, da svime u svijetu vladaju zakoni, i stoga se Montesquieu najprije pita, što su zakoni uopće, te odgovara: »Zakoni u najširem značenju te riječi, jesu nužni odnosi, koji potječu iz prirode stvari.«[12] Postoje razna bića, kao bog, neživa materija, životinje i ljudi, te svako od njih ima svoje vlastite zakone. Prema tome, oni nisu jedinstveni, već postoji pluralizam zakona prema osebujnostima dotičnih bića, — vrlo važna postavka u prevladavanju teološkog metafizičkog monizma 17. stoljeća. Krajnji pak osnov sviju zakona jest »... dakle, neki praum; a zakoni su odnosi između njega i raznih bića, i odnosi raznih bića međusobno.«[13] Dakle izvor zakona nije više bog, već um. »Zakon općenito, jest ljudski um, ukoliko on vlada svim narodima na zemlji; a politički i građanski zakoni svake nacije smiju biti samo posebni slučajevi primjene toga ljudskog uma.«[14] Prelazeći na analizu zakona Montesquieu ponavlja opću prosvjetiteljsku iluziju, da je čovjek prije društva živio u t. zv. »prirodnom stanju« sam kao pojedinac i tek ugovorom stupio u zajednicu, koja se ostvaruje u državi. — To je tipično *ideološko* t. j. obrnuto shvaćanje građanskog čovjeka, koje Marx duhovito naziva »robinzonadom«. — »Stupajući« dakle u društvo, ljudi pojedinci stupaju u međusobne odnose u raznim oblicima: kao pripadnici nekog naroda stupaju u odnos prema drugome narodu, odakle izvire *međunarodno* pravo; kao podanici oni se odnose prema vladarima, što sačinjava *državno* ili političko pravo, i kao građani pojedinci oni stupaju u odnos međusobno, odakle proistječe *privatno* pravo.

---

[12] Usp. »De l'esprit des lois«, I. 1. éd. Garnier, Paris 1878.
[13] Ibid.
[14] Op. cit., I. 3.

Ne gubimo nikada iz vida, da je za Montesquieua izvor svih prava i njihov subjekt svagda osamljen pojedinac građanskoga društva!

Ovaj osamljeni građanski pojedinac lebdi i nad Montesquieuovim izvođenjem vrsta vladavina. On razlikuje *prirodu* neke vladavine, od njena načela, pri čemu se pod prirodom razumijeva njena politička bit, a pod načelom, psihologijsko-društveni temelj svake od njih. Prirodu triju vladavina on također određuje formalističko-tautologijski: »... da je *republikanska* vladavina ona, gdje cio narod, ili samo jedan dio naroda ima suverenu vlast; *monarhijska*, gdje vlada pojedinac, ali prema utvrđenim i ustanovljenim zakonima, dok u *despocijskoj* vlada pojedinac bez zakona i pravila, naprosto prema svojoj volji i ćudi.«[15] U pogledu načela vladavine, on *krepost* smatra načelom republikanske, *čast* načelom monarhijske, a *strah* načelom despocijske vladavine. Istodobno se unaprijed ograđuje od tumačenja njegove postavke u tom smislu, da bi odatle navodno proizlazilo, kako u monarhiji ne može biti kreposti, u despociji časti i t. d., te ističe, da njegova teza izriče samo ono, što *treba da bude*, te da bi ove vladavine bez toga bile nesavršene.[16] Radi se dakle samo o posebnoj pobudi, koja je u raznim vladavinama različita.

U neposrednoj vezi s prirodom i načelima raznih vladavina stoji i pojam *političke slobode*. Ona se nikako ne sastoji u tome, da se radi ono, što se hoće, već da se čini ono, što zahtijeva zakon.[17] Jamstvo političke slobode ovisi od pravilnoga zakonodavstva u nekoj državi. Montesquieuu se čini, da je to pitanje u njegovo doba »najrazumnije« riješeno u Engleskoj i zato on u šestom poglavlju XI. knjige izlaže značajke engleskoga ustava, ističući ga istodobno kao svoj ideal i posredan zahtjev, da se na istome temelju izgradi državna zgrada Francuske. Engleski ustav, kojega nam crta Montesquieu, predstavlja ustavnu monarhiju s dvodomnim parlamentom, što je naravno samo pravno-politički izraz klasnog kompromisa »Glorious Revolution« 1688. engleske buržoazije s veleposjedničkom aristokracijom. I premda je sam u mladosti bio

---

[15] Op. cit., II. 1. — Hegel će ovu nauku potpuno uklopiti u svoju »Filozofiju povijesti«, usp. str. 56. sq., Kultura, Zagreb 1951.

[16] Usp. op. cit., III. 9.

[17] Op. cit., XI. 3.

republikanac, on sada postaje kompromisan, ali ne može se ni danas poreći, da je u ono doba taj zahtjev u Francuskoj bio, ako ne radikalan, a ono ipak progresivan.

U analizi engleskog ustava Montesquieu razvija, pod utjecajem, Lockea svoju poznatu teoriju o *podjeli triju vlasti*, zakonodavne, izvršne i sudske, koja je toliko odlučno djelovala na suvremenike i na cijelo stoljeće. Pa i premda je podjela i međusobna nezavisnost triju vlasti postala credo građanskog liberalizma i kao klasična postavka ušla u kanon parlamentarne demokracije, nesumnjivo je, da je njena realizacija plastičan izraz slabosti engleskog, a u Montesquieuovo doba i francuskog građanstva: gornji dom je nasljedan i pripada plemstvu, a samo donji dom se bira sveopćim glasanjem; oba se doma međusobno ograničavaju uzajamnim pravom sprečavanja (veta), te su na taj način pojedine vlasti direktno podijeljene raznim društvenim klasama.[18]

Kad je tako izložio ostvarenje svoga pojma slobode, Montesquieu prelazi na određenje pojedinih elemenata duha zakona. Jedan od prvih činilaca, koji određuju oblik vladavine, predstavlja *klima*.[19] Zatim dolazi ćudoređe, običaji i za tadašnje nazore, u tom pogledu sasvim nevažna trgovina! Napokon i religija suodređuje duh zakona, ali nju Montesquieu tipično deistički razmatra »... samo u odnosu na dobro, koje time dobiva građanska država ...«[20]

Nabrojivši time sve faktore, što djeluju na oblikovanje zakona nekoga naroda, on na kraju skupno određuje njihovu cjelinu: »Mnoge stvari vladaju ljudima: klima, religija, zakoni, načela vladavine, primjeri prošlosti, ćudoređe i ponašanje; odatle proizlazi i sve to sačinjava opći duh.«[21] Odatle Montesquieu izvlači zaključak od velike važnosti za svu daljnju filozofiju povijesti i prava: nabrojeni uzroci u raznim zemljama i razdobljima ne djeluju svuda i svagda istom snagom i na isti način. Opći duh, dakle, prema svom dominantnom elementu u raznih naroda djeluje raznovrsno i u tom načinu njegova djelovanja ne nalazi se samo generalno načelo razumnoga zakonodavstva, koje sa svoje strane svagda mora

---

[18] Radi njegove teoretske i povijesne važnosti, mi smo taj odlomak u cjelosti uvrstili među odabrane tekstove.

[19] Tipičnost ove prirodoznanstvene argumentacije, najbolje se vidi u odlomku o razlikama ljudi, što proizlazi iz studene i žarke klime.

[20] Op. cit. XXIV. 1.

[21] Op. cit., XIX. 4.

paziti na osebujnu primjenu, nego odatle proistječe i specifičnost svakoga naroda i otkriva se ključ razumijevanja njegove naročite uloge u cjelini povijesnoga kretanja. Ovim svojim momentom »Duh zakona« je neposredno utjecao na Winckelmannovu koncepciju povijesti umjetnosti, a osobito — i u tome je njegova velika zasluga — na Hegelovu filozofiju povijesti!

Od ostalih važnih momenata u djelu potrebno je istaći, da Montesquieu u skladu sa svojim načelima u pogledu religije zahtijeva strogu vjersku snošljivost, jednakost svih vjera pred zakonom, jer to imperativno nameće građansko blagostanje, osobna sigurnost i mir građana u državi. Stoga on zahtijeva rastavu crkve i države, sekularizaciju crkvenih dobara i ukidanje inkvizicije. Njegova polemika s Bayleom više je prividna, nego zbiljska, jer već u pogledu bitnog određenja odnosa vjere prema državi on je otvoreno istaknuo prosvjetiteljsku krilaticu, prema kojoj sve na zemlji i na nebu treba da *koristi* građanskom blagostanju, što dostaje, da otkrijemo njegove prave intencije. Ako pak on usprkos svemu ipak smatra, da je neka religija neophodna, onda on time izražava uvjerenje građanstva prve faze prosvjetiteljstva, i slaže se s Voltairom i drugim deistima; to je mišljenje u velikoj revoluciji nakon ukidanja pozitivne religije preteglo nad materijalizmom i završilo totalnim krahom Robespierrova pokušaja uvođenja kulta »Najvišega bića«.

Filozofsko značenje Montesquiueova djela u cjelini sastoji se u tome, što je on zasnovao znanstvenu filozofiju prava i povijesti i prvi počeo direktnom kritikom staroga poretka. Ako je njegov zahtjev i bio relativno umjeren, jer on još nije tražio svu vlast za građanstvo, kako to čine kasniji prosvjetitelji, — već samo sudjelovanje i diobu vlasti s aristokracijom, — ipak je time zadužio svoje doba te utro put i pripremio duhove za daljnje korake prosvjetiteljskog pokreta. Voltairov slab sud o »Duhu zakona«, prema kojemu je on u njemu »našao duh autora, koji ga obilno posjeduje, no utoliko rjeđe duh zakona ...«,[22] predstavlja samo malicioznu duhovitost, koja ovdje za nas nije mjerodavna. Možda je tome uzrok u slabom Montesquieuovu sudu o Voltairovoj »Henriadi«, izraženom u »Perzijskim pismima« (CXXXVII). Opravdan je,

---

[22] Dialogues et entretiens philosophiques, XXI., 1.

međutim, Marxov[23] prigovor, da Montesquieu ima tipičnu pravničku iluziju, koja ekonomske odnose izvodi iz pravnih, a ne obratno. Pored toga, Montesquieu nije nikad uvidio osnovno proturječje svoje nauke o prirodnim osnovima, specifičnosti ustava i političkog poretka svake nacije, kada je Francuzima stavljao kao uzor *engleski ustav!*

Gledajući pak povijesno, Montesquieu pokazuje i neke tipične slabe momente cijelog prosvjetiteljstva: mehanicizam, shematizam i naturalizam u tretiranju povijesno-društvenih zbivanja i apsolutizaciju kauzalno-prirodoznanstvenoga mišljenja, koje će prevladati tek Hegel, uvidjevši, da kauzalna shema ne može prodrijeti u bit povijesnih tvorbi, već da ove iziskuju sasvim druge, više kategorije. Mehanističko i u biti idealističko shvaćanje i tumačenje povijesti ostat će zajednička značajka sviju prosvjetitelja, uključujući i Holbacha.

Ako se ukratko osvrnemo na utjecaj Montesquieuove nauke na ostale prosvjetitelje, moramo istaći, da ni jedan od njih nije postavio svoju teoriju, a da pritom nije morao zauzeti neki pozitivan ili negativan stav prema piscu »Duha zakona«. U bližoj vezi s njime stoje *ekonomska* shvaćanja prosvjetiteljstva zastupana u djelima *fiziokrata* i njihovih protivnika.

Nizu mislilaca, koji nadovezuju i dalje razvijaju Montesquieuovu nauku stoji na čelu *Robert Jacques Turgot* baron de l'Aulne (1727—1781), poznati ministar financija (1775—1776), i reformator državne uprave pod Ljudevitom XVI., koji je u okvirima staroga poretka pokušao ostvariti ciljeve građanstva i uspio provesti znatne pozitivne reforme u pravno-političkom i ekonomskom životu trule feudalne Francuske. On je smanjio seljačke poreze, suzio povlastice plemstva, otpočeo agrarnu reformu, oživio prekomorsku trgovinu, i t. d. U »Raspravi o svjetskoj povijesti« (Discours sur l'histoire universelle, 1756) i drugim spisima, on zastupa neograničeni društveni progres oličen u napredovanju razuma, znanosti i umjetnosti. Ova misao općeg progresa probijala je sebi polako put kroz cijelo stoljeće i postala dominantnom tek u vrijeme revolucije (Condorcet). U »Razmišljanjima o nastanku i raspodjeli bogatstava« Turgot zastupa pravednu raspodjelu dobara, a kao fiziokrat jedinom proizvodnom granom gospodarstva smatra poljoprivredu.

---

[23] Usp. Karl Marx, Kapital I., str. 545., Kultura, Zagreb. 1947.

Od fiziokrata najznačajniji je osnivač škole *François Quesnay* (1697—1774), pisac »Fiziokracije ili prirodnih osnova vladavina« (1767) i tvorac slavne »Ekonomske tablice«.

Protivnik fiziokrata bio je opat *Galiani* (1728—1787), podrijetlom Talijan, poznati heroj svih pariških salona, Nietzscheov ljubimac. Napisao je »Dijaloge o žitu«.

Na Turgotovu nauku, pa i na izvornoga Montesquiea jednim se dijelom oslanjaju i t. zv. ideolozi (Destutt de Tracy i Cabanis) te Condorcet, no kako su oni uglavnom nastavljači drugih nauka (Condillaca i Helvetiusa), to ćemo o njima govoriti malo kasnije.

III. POGLAVLJE

VOLTAIRE

U Voltairovu liku susrećemo pravoga vođu i organizatora prosvjetiteljskog pokreta. Rijetko je koji prosvjetitelj s tolikom izrazitošću i uspjehom u sebi sjedinio sve osnovne tendencije 13. stoljeća, i stoga ono s punim pravom nosi njegovo ime, te ako se jednom riječju pokuša izraziti, što je prosvjetiteljstvo, nije pretjerano reći: to je Voltaire sam. Ogroman utjecaj, što ga je vršio na suvremenike, ostavio je tragove, koji se još i danas osjećaju u kulturnoj svijesti evropskoga čovjeka i neprimjetno su prisutni na svim područjima duhovnoga stvaralaštva, što Voltaire nesumnjivo zahvaljuje svojoj besprimjernoj univerzalnosti. On je pjesnik i romansijer, epigramatik i dramski pisac, satirik i esejist, prirodoslovac i historičar, teolog i filozof, a prvenstveno kritičar. U povijesti evropske kulture teško je naći pojavu toliko osebujnu i proturječnu, utjecajnu i borbenu i nadasve humanu. »Ferneyski patrijarh« doista u svoje doba predstavlja »savjest čovječanstva« i njegova mukotrpna, teška, no svagda uporna i beskompromisna borba protiv svih mogućih predrasuda i praznovjerja, svakojakih sumnjičenja, protiv socijalne nepravde i ugnjetavanja, a najviše protiv strašnoga fanatizma, nesnošljivosti i terora, ostat će zauvijek svijetao primjer borbe evropskoga čovjeka protiv svih reakcionarnih snaga, a za kulturni i moralni progres, za svoju političku i duhovnu slobodu. Ne zaboravljajući ni trenutak ogromne Voltairove zasluge na mnogim područjima duha, o kojima je već napisana nepregledna literatura, mi se ovdje ograničavamo na to, da ukratko naznačimo samo neke momente njegove filozofije.

François Marie Arouet le Jeune, (anagram: Arovet l. i.) rođen je 1694. u Parizu, u porodici siromašnog plemića. Školovao se kod jezuita i nakon toga počeo studirati pravo,

što je uskoro napustio i posvetio se književnoj karijeri. Ušavši u aristokratske pariske salone, on je ubrzo pokazao svoj sjajni satirički talenat sastavljanja epigrama i uvrijedivši satirom samoga regenta, zatvoren je 1717. u tvrđavu Bastilju, te tamo ostaje zatočen godinu dana. U tamnici je napisao tragediju »Edip«, prvo književno djelo, koje mu je donijelo slavu, i poznatu »Henriadu«, jedan među rijetkim epovima 18. stoljeća. Od 1718.—26. boravi u Parizu i doživljuje velike književne uspjehe, i na putu je da postane dvorski pjesnik, sve dok jednoga dana zbog sukoba s aristokratom Rohanom ne biva prognan iz Francuske i odlazi u Englesku, gdje ostaje tri godine. Boravak u Londonu ostavio je na njega duboki dojam i nesumnjivo je odlučna prekretnica njegova života u pravcu približavanja građanstvu. Njime tek počinje Voltairova djelatnost kao filozofa. Upoznavši se s engleskim političkim poretkom parlamentarne monarhije, književnošću i naročito filozofijom Popea, Newtona, Lockea i Shaftesburya, Voltaire je postao vatreni pobornik prosvjetiteljstva i borac za političku slobodu. Iskustva i rezultate toga neposrednog dodira s Engleskom predstavljaju njegova »Engleska (ili filozofska) pisma« objavljena najprije na engleskom u Londonu (1733), a zatim na francuskom u Amsterdamu i Baselu (1734). Što je pojava tih pisama značila za feudalnu Francusku, dostatno govori činjenica, da ih je pariski parlament proglasio »skandaloznim« i javno spalio. Nakon toga incidenta Voltairov boravak u Parizu ponovno je onemogućen i on odlazi u Cirey na imanje svoje prijateljice, duhovite i obrazovane Markize de Châtelet. Tamo boravi sve do 1745. i to je doba svakako najsretnije i najplodnije razdoblje njegova života. Tu nastaju vrlo značajni »Elementi Newtonove filozofije« (1738), gdje konačno prevladava Descartesovu i prihvaća Newtonovu filozofiju prirode. U Cireyu nastaje »Rasprava o metafizici« posvećena njegovoj zaštitnici, ali je ona objavljena tek posthumno 1784. 1745. vraća se Voltaire u Pariz i postaje dvorski pjesnik i historik na dvoru Ljudevita XV., ali kako zbog svoje svadljive prirode opet uskoro pada u nemilost, ovaj puta kraljeve ljubavnice Markize de Pompadour, mora ponovno napustiti Pariz. Nakon izvjesnog lutanja odlazi u Berlin, odnosno Potsdam, na poziv prosvjećenoga pruskog kralja Friedricha II., i u Sans-Souciu susreće svoje zemljake i prosvjetitelje Maupertuisa i liječnika Lamettriea. Tamo se u početku

osjećao ugodno, ali sukobi i intrige,[1] a napose svađa s kraljem tjeraju ga, da nakon tri godine napusti »otmjenu tamnicu«, da bi se nakon nekoliko godina konačno smirio na imanju Ferney, što ga je radi sigurnosti svoje osobe bio kupio na švicarsko-francuskoj granici. Tu sprovodi ostatak svoga života u radu na svojim spisima i široko organiziranoj propagandi prosvjetiteljskih ideja, te borbi protiv crkve u Francuskoj i cijeloj Evropi. U tom razdoblju nastaju i njegovi zreli filozofski radovi: »Filozofski rječnik« *(Dictionnaire philosophique,* 1764), i njegov nabolji filozofski rad, »Filozof neznalica« *(Le philosophe ignorant, 1766).* 1778. Voltaire se trijumfalno vraća u Pariz i uskoro zatim umire u dubokoj starosti.

Djelujući intenzivno u duhovnom i političkom životu Francuske od 1718. do 1778., dakle gotovo punih šezdeset godina, Voltaire je i sam proživio nekoliko faza i prešao određenu evoluciju svojih nazora, koji su se s vremenom sve više udaljivali od neposrednog oponašanja engleskih uzora, posebno Newtona i Lockea, i pod utjecajem Baylea sve više poprimali skeptičke crte, da bi završili kao prilično neodređeni amalgam deizma, senzualizma i agnosticizma. Kao izvor i poticaj njegova mišljenja, engleska je filozofija ipak bila odlučna, jer sam priznaje, »da su Francuzi tek prije trideset godina naučili malo dobre filozofije od Engleza«.[2] Ako Voltaire i nije mnogo postigao u filozofiji i na tome se području možda najslabije ispoljio njegov talenat, ne može se poreći da njegovi nazori pokazuju izvjesnu originalnost. Sistematički oni doduše nikada nijesu bili, jer kao filozofija zdravoga razuma oni su se kretali u općim mislima i bili protiv svakog sistema. Bilo kako mu drago, svakako za puno i cjelovito razumijevanje Voltairove filozofije nisu toliko mjerodavni njegovi filozofski romani (premda su i oni od značenja), koliko njegova glavna filozofska djela »Filozofski rječnik« i »Filozof neznalica«.

Najznačajniji momenat Voltairove filozofije i njegova cjelokupnog nazora na svijet nesumnjivo predstavlja *borba protiv crkve.* Ova borba ne znači samo bitku protiv crkveno-kršćanske dogmatike i uopće službene aristokratske religiozne

---

[1] Sukob s Maupertuisom radi nepravilnog isključenja fizičara Koniga iz Pruske akademije znanosti i neuspjeh u novčanoj spekulaciji sa Židovom Hirschelom, u čemu neki vide povod Voltairovu antisemitizmu, bile su izvanjske pobude njegova odlaska iz Sans-Soucia.

[2] Usp. Voltairovo pismo Markizi du Deffand, od 13 X 1759.

ideologije, već prvenstveno rat protiv diktature crkve na duhovnom polju i njena monopola u javnom mnijenju apsolutističke Francuske.

Polazeći od pretpostavke, da je zdravi razum najviša instancija u prosuđivanju svih stvari, Voltaire se obara na crkvu i kršćanstvo kao na simbole i nosioce svega onoga, što se ovome protivi. Dogme kršćanstva pred razumom ne mogu opravdati svoj opstanak, one su lažne i stoga ih treba oboriti. One se zasnivaju samo na prijevarama, predrasudama i zabludama puka, kojega svećenstvo bestidno vara, da bi na njegovoj grbači sebi pribavilo lagodan i besposlen život u užitku i razvratu. Svoj vladajući položaj kršćanska religija zahvaljuje samo praznovjerju i ljudskoj lakovjernosti. Živeći u tmini religioznih zabluda, ljudi ne vide prave istine i koristi od razuma i zato ih treba *prosvijetliti* znanošću i umom. Samo upornim prosvjećivanjem oni će uvidjeti, da su religiozne zablude štetne i sinut će im *svjetlost uma* u svom beskrajnom sjaju. Tome se prosvjećivanju suprotstavlja glupost i neznanje, a baš na tome neznanju i nerazumnosti zasniva se moć crkve. Crkva je dakle ona sila, koja u sebi utjelovljuje svu glupost i predrasude, i zato ona predstavlja najjačeg protivnika i prepreku na putu prosvjete. Prema tome sva djelatnost prosvjetitelja mora biti usmjerena u dvostrukom pravcu: prosvjećivanjem ljudi potkopava se moć crkve i pripremaju duhovi za istinu uma; s druge pak strane, napadom na crkvu i ukazivanjem na proturječja njene »nauke«, smanjuje se njena moć u javnome mnijenju i tako popušta njen pritisak i vlast nad duhovima. Borba se vodi na život i smrt: ili razum ili proturazum vjere!, prema tome, crkvu treba srušiti: *Ecrasèz l'infame!* — to je bojni poklič Voltairov, koji traje cio niz godina i odzvanja čitavim stoljećem. On će postati borbenom krilaticom cijeloga pokreta i u tome znaku protječe Voltairova djelatnost na svim područjima. U ovom sklopu dobiva mjesto i smisao Voltairova borba protiv *fanatizma,* toga naličja isključivosti crkvene ideologije, utjelovljenom u nesnošljivosti svake pojedine religije prema svima drugima: katolicizma prema protestantizmu, kalvinizma prema protestantizmu i t. d. Otrov fanatizma i nesnošljivosti najgori je i on čini najveća zla ljudskome društvu. Koliko li je krvi proliveno u vjeskim ratovima, koliko je ljudi spaljeno samo zato, što nisu bili pravovjerni!

Razotkrivši proturječja kršćanske dogmatike i šibajući nesmiljeno zabludu, laž i predrasude crkvene religije, Voltaire nije ostao samo pritom, nego je pored ogromnoga propagandnog rada poduzeo i niz osobnih pothvata u borbi za spašavanje žrtava fanatizma. Oni su postali slavni i pokazali svu njegovu odvažnost, te dali vječni pečat humanizma njegovu stvaranju. Diljem cijele Evrope postali su poznati njegovi apeli javnosti i ljudskoj savjesti u cilju spašavanja niza nevino osuđenih ljudi: Samo slučaj protestanta Calasa, koji je bio osuđen na smrt zbog tobožnjeg ubojstva svoga sina, jer je ovaj navodno htio prijeći na katolicizam, uzbudio je cijelu tadašnju Evropu. Voltaire je na tom primjeru rječito dokazao, koliko je svaki fanatizam okrutan i krvav, i pridobio simpatije cijeloga kulturnoga i javnog mnijenja u svojoj borbi protiv toga »najopasnijeg od sviju otrova«. Istodobno, to je značilo jezovitu opomenu, svima onima, koji su se još kolebali, da prihvate religioznu snošljivost, koju je Voltaire svagda tako vatreno propovijedao.[3]

Međutim, borba protiv crkve značila je borbu protiv svih oblika kršćanstva: katolicizma, protestantizma, kalvinizma, kvekera i t. d. Pritom je Voltaire nastojao da razotkrije i same njegove izvore: Bibliju. Kritizirajući Sv. pismo i ukazujući na sva moguća proturječja sadržana u njoj, Voltaire je došao do izvora kršćanstva, do starozavjetnog židovstva, i oštro ga osudio kao najveći, najgori i najodvratniji oblik fanatizma. Odatle potječe i njegova mržnja prema ondašnjim Židovima kao najgorim fanaticima, što nekima daje povoda, da to svojevoljno tumače kao antisemitizam. No to nije opravdano, jer Voltaire se svagda itekako borio za jednakost svih religija, dakle i židovske, pa čak i zaštićivao Židove od progona i zlostavljanja, jer oni u apsolutizmu nijesu posjedovali građanska prava.

Kao što je djelovao na suvremenike svojom kritikom Biblije, i uopće izvora kršćanstva, kao povijesno nastalih mitova, tako je Voltaire postao poznat i po naličju svoje borbe protiv crkve, koja je nešto manje slavna. To je naime njegov *deizam*, kojim ga osobito veže engleska filozofija. Ako Voltaire potpuno odbacuje kršćanstvo i svaku objavu, to još nikako ne znači, da on odbacuje i svaku religiju. U ovom prvom razdoblju prosvjetiteljstva, koje odgovara još relativno slabim

---

[3] Poznato je na pr., da je Voltaire u Ferneyu sagradio o p ć u crkvu, za sve religije, i organizirao zajednička bogosluzja za vjernike raznih konfesija.

snagama građanstva postao je moguć i razuman odnos prema religiji. Prosvjetiteljstvo je i samu religiju prisililo da postane prirodnom, t. j. razumnom, da na taj način postane građanskom i u tu svrhu stvoren je deizam, kao najlakši način oslobađanja od religije i prvi oblik ateizma (Engels). Otvoreni ateist, međutim, Voltaire nikad nije bio; on tvrdi da bog opstoji, ali ne kao osoba, već kao praum, prauzrok svijeta, koji je materiji dao prvi poticaj kretanja, dok se ona dalje kreće sama od sebe i prema sebi svojstvenim zakonima. Bog, prema tome, više nije krajnja svrha svijeta, već je i on — tipično prosvjetiteljski — određen uzročno, kao prvi i posljednji uzrok. Osobito je od *Newtona* Voltaire bio uzeo ovu koncepciju, koja je u biti skriveni oblik ateizma. No kao shvaćanje, koje ipak priznaje neki transcendentni prauzrok, dakle početak svijeta, deizam je istodobno i posljednji oblik teizma, prilagođen građanskom čovjeku.

U dokazivanju opstojnosti božje Voltaire nije osobito originalan, i pošto je odbacio skolastički ontologijski dokaz, on zadržava i iznosi kozmologijski i *fiziko-teološki*. Bog opstoji, ponajprije zato, jer sve u svijetu mora imati svoj uzrok, pa dakle i pojedinačne stvari, koje ne opstoje same o sebi, već izviru iz nekog prauzroka, praosnova, a to je bog, najviše biće, beskrajna inteligencija. Drugo, taj praosnov mora biti bog, a ne materija, jer tome protuslovi *red* u svemiru, planski poredak njegov, i naša vlastita inteligencija.[4] Materijalizam je nemoguće shvaćanje, jer materija s jedne strane, a kretanje i misao s druge strane, nikako ne potječu iz istoga izvora i ukazuju na svoje bitno različito podrijetlo. Prema tome, bog nužno opstoji i vjera u to najviše biće, vječnu inteligenciju — to je »razumna religija« Voltairova!

Kako je materijalizam nemoguć i besmislen, tako je besmislen i svaki ateizam, i on ne samo što je filozofski nezasnovan, već je i štetan za ljudski rod. Ateizam je samo novi dogmatizam, jer je nemoguće povjerovati, da se materija kreće i misli sama o sebi. Takvu teoriju mogli su pronaći samo »opaki« i »pokvareni« ljudi i Voltaire u nizu svojih spisa pokušava braniti teizam i prilično površno napada materijalizam i ateizam. Jer napokon, smatra Voltaire, takva nauka ide na štetu društvu: kako bi puk vjerovao u posvećenost poretka, gdje jedni rade za druge, ako ne bi postojala religija sa svo-

---

[4] Usp. »Traité métaphisique«, 2; »Philosophe ignorant«.

jim obećanjem onostranog života, nagrade i kazne? Ona je za široke mase itekako potrebna, jer straši neizvjesnošću zagrobnoga života, što ove drži u pokornosti i nameće im respektiranje poretka. Pored filozofskih, Voltaire dakle otvoreno iznosi i izvjesne klasne korijene religije i tvrdi, kada bi ateizam i bio filozofski zasnovan, da bi on mogao važiti samo za »prosvjećene, bolje« ljude, dok je za puk religija neophodna: Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer! — uzvikuje Voltaire svoj konačni sud o *korisnosti religije*, što nam otkriva još jedan aspekt, koji će za sve prosvjetitelje biti toliko značajan. Sve stvari u svijetu, pa i bog, mjerit će se odsada samo prema svojoj korisnosti. Naličje toga zahtjeva za bezuvjetnom korisnošću ima svoj osnov u načinu života građanskog čovjeka.

Pristupajući rješavanju osnovnih filozofskih problema, Voltaire polazi od deističke pretpostavke, da je Najviše biće, t. j. bog, dao materiji samo prvi poticaj, da se ona dalje kreće prema vlastitim zakonima, te da prema tome svuda u svijetu nalazimo samo materiju u kretanju. To nam naime potvrđuje iskustvo, a iskustvo je za Voltaira, kao i za sve prosvjetitelje, jedini izvor svih naših spoznaja. Ne postoje nikakve prirođene ideje, a iskustvo se sastoji u osjetilnom spoznavanju: svi osjeti pretpostavljaju osjetila, a osjetila vanjski tvarni podražaj. Materija nam se dakle pokazuje pomoću naših osjeta, no svi naši osjeti daju samo podatke o svojstvima te materije, dok nikada ništa ne govore o tome, što je ona sama o sebi. Iskustvom mi ni na koji način materiji ne možemo pridati određenje supstancije, i to što je supstancija, ostat će nam zauvijek nepoznato.[5]

Budući da na taj način ne znamo ništa o bogu, ni što je materija, ne možemo ni za dušu reći, da je supstancija. Jer, ako bi ona bila supstancija, onda nastaje pitanje, na koji način je usađena u nas, kada je stvorena: oduvijek, od momenta začeća, ili tek rođenjem? Kada bi duša bila supstancija, onda bi ona bila nezavisna od tijela, dok nam iskustvo naprotiv pokazuje, da sve naše ideje potječu samo iz osjeta, dakle da je duša vezana za tijelo. Pretpostaviti dušu kao zasebnu supstanciju, značilo bi u nama pretpostaviti nekoga malog boga, koji bi mogao poremetiti svemirski red, a to je nemoguće. S druge pak strane, već je okazionalizam očito pokazao, na ka-

[5] »Philosophe ignorant«, VIII.

kve sve teškoće i proturječja nailazimo, ako pretpostavimo dvije supstancije; svemoćno biće onda mora stalno i svuda prisustvovati i posredovati i pri najmanjoj i najbedastijoj našoj ideji, što je apsurdno, jer bi bog time od prauzroka bio sveden na drugi uzrok. Mi smo samo oduhovljeni *strojevi*, s više uma i manje nagona, nego životinje. Priznajmo, dakle, da su našemu razumu postavljene uske granice, te da nikada ne možemo prodrijeti u bit stvari: »O, čovječe! Bog ti je dao razum, da se njime dobro služiš, a ne da prodreš u bit stvari, što ih je on stvorio«.[6] I kao što ostaje nepoznata bit materije i duše, ostaje otvoreno i pitanje besmrtnosti; ni o njemu Voltaire nije dao konačnog odgovora.

Završavajući tako u umjerenom agnosticizmu, Voltaire je bezbroj puta pokušao opovrgnuti materijalizam, ali težina njegovih argumenata nikada nije bila osobito velika. Katkada se čini, da se on nikada nije naročito potrudio, da dokaže svoje postavke, jer je filozofiju — kao i sve ostalo — shvaćao samo kao duhovitu igru nadmudrivanja. Holbachov »Sistem prirode« smatrao je opasnim djelom: »u uvjerenju, da ima Bog, nalaze se teškoće, no u oprečnom uvjerenju ima besmislica«. Nepoznavanje biti stvari za čovjeka uopće nije tragično, jer za njegovu djelatnost nije potrebno poznavanje nekih prvih načela, već dostaju činjenice iskustva, i ništa više!

U Voltairovim prirodoznanstvenim shvaćanjima dominiraju »Elementi Newtonove filozofije«. Priroda i svemir su razumno određeni i sve u svijetu ima svoj uzrok. Sve se zbiva zakonito, izvjestan uzrok svagda proizvodi određeni učinak i cijelo svjetsko gibanje vrši se po jednom jedinom zakonu — gravitacije. Tako je zakonitost, uzročnost, postala najvišim načelom promatranja prirode i konačno odatle potpuno potisnula svršnost (teleologiju), kao posljednji elemenat teološkog nazora na prirodu. Svojom popularizacijom Newtonove filozofije, Voltaire je zadao težak udarac kartezijanstvu i tako mnogo pridonio širenju nove prirodne znanosti, klasične mehanike, ne samo u Francuskoj, već i na cijelom kontinentu.

Možda ni jedan filozofski problem nije Voltaira toliko zaokupljao, kao *etički*. Mogućnost zasnivanja morala, njegov osnov i svrha, pitanja su, koja će Voltaira zanimati cio njegov život i čini se, da se baš na njima najviše i očituje nje-

[6] »Oeuvres choisies de Voltaire«, publiées par G. Bengesco: »Dictionnaire philosophique portatif«, t. I., article Ame, éd. Flammarion, Paris, s. a., p. 16.

gov filozofski razvitak. I ne samo to. Cjelokupni Voltairov filozofski nazor postavlja moral u središte njegove pažnje, jer na kraju krajeva vidjeli smo, da njega nijedno pitanje nije zanimalo prvenstveno s teoretske strane, već uglavnom u odnosu na praktičku stranu našega života. On je i sam nekoliko puta naglasio, da svoju metafiziku, koliko je to moguće, svodi na moral.[7]

Pitajući se o podrijetlu morala, Voltaire naravno smatra, da nema nikakvih prirođenih moralnih načela, ali da je moralni sud toliko nuždan koliko i logički, te da je podjednako obvezan, ne samo za ljude, već i za samoga boga. Moral je toliko općenovažan, da Voltaire u cijeloj povijesti sviju naroda od Zaratustre do Shaftesburya vidi samo jedan moral.[8] Taj univerzalni moral opće korisnosti svodi se zapravo na cigle dvije kreposti: živi tako, kao da želiš živjeti poslije smrti, i ne čini bližnjemu, što ne želiš da on čini tebi! Osnovna moralna načela jednostavna su kao istina $2 \times 2 = 4$, univerzalna i jednaka u svih ljudi, ona dolaze od boga i podjednako su izvjesna i sigurna kao i njegova opstojnost, te premda nisu prirođena, mi ih stječemo odgojem i društvenim navikama već u najranijoj mladosti. Navedene dvije kreposti ispoljavaju se kao opća pravednost, i dobro je sve ono, što društvu koristi, a zlo, sve ono, što mu škodi. To međutim nikako ne znači, da je sve, što je u svijetu, dobro, a ponajmanje pak, da je ovaj svijet najbolji od svih mogućih svjetova. Naprotiv, u svijetu vidimo mnoga zla i nevolje, što onemogućuje, da se iz poretka ovoga svijeta zaključuje na dobrotu božju. Vrijednost svijeta ne može se mjeriti sitnim ljudskim mjerilima dobra i zla: »Nema zla za veliko biće; za njega postoji samo igra velikoga stroja, što se neprestano kreće prema vječnim zakonima«. Ili slično »... zlo je za nas, a ne za Boga«.

Ako se Voltaire i na sve moguće načine ograničava, čini se, da on ipak nije bio tako daleko od jednoga *optimističkog* nazora, nalik na Shaftesburya, pa čak i Leibniza, dok ga 1755. lisabonski potres, koji je pokosio ogroman broj žrtava i značio užasnu nesreću, u tome nije bjelodano razuvjerio. U »Candidu« (1757) i »Spjevu o lisabonskom potresu« Voltaire se obara protiv optimizma i duhovito ismijava Leibnizovu »Teodiceju«, koja je postojano težila da dokaže, kako je ovaj svijet najbolji od svih mogućih svjetova. Voltaira je na to

---

[7] Usp. Voltairovo pismo Friedrichu II. iz g. 1837.

[8] »Philosophie ignorant«, XIII.

tjerala i analiza društvene zbilje feudalne Francuske, ali ga to nije spriječilo, da i dalje smatra, kako je religija neophodan osnov pučkoga morala, jer naposljetku »... prosvjeta nije za ološ (canaille) lakaja, cipelara i sluškinja,... već za poštene ljude!« Niže klase moraju ostati u tmini neznanja, i premda je pravednost univerzalna, nema i nikada ne će biti jednakosti između obrazovanih i puka.

O problemu *slobode volje* Voltaire je također mijenjao svoj stav i kolebao se između indeterminizma i determinizma, te nije došao do jasnoga rješenja. U »Filozofu neznalici« (XIII) on se odlučuje u korist ovoga posljednjeg, kada kaže: »Biti istinski slobodan, znači moći. Kada mogu činiti što hoću, to je moja sloboda. No ja hoću nužno, to što hoću«. Sveopća uzročnost u svijetu određuje i volju, prema tome sve je nužno i nema slobode. Tako je Voltaire i sam završio u fatalizmu, kojega je prije predbacivao materijalistima, što naravno nije slučajno, jer on time izriče opće uvjerenje prosvjetiteljstva, koje je moral promatralo samo kauzalnim mjerilom prirodne znanosti, te stoga nije moglo riješiti problem slobode.

Isto tako stoji s pitanjem odnosa *nužnosti i slučajnosti*. I tu se Voltaire, vjerujući bezgranično u opću uzročnost, morao opredijeliti negativno: »... poznato je da nema slučaja. Mi smo tu riječ pronašli, da bismo izrazili poznati učinak svakoga nepoznatog uzroka«.[9] Ovu jednostranost zastupaju i ostali prosvjetitelji sve do Holbacha, i tek će njemački idealizam, a posebno Kant, uspjeti da uvidi osebujnost moralnog problema i time prevladati naivni naturalizam i utilitarizam prosvjetiteljske etike. Svoj posljednji osnov ova okolnost ima u vrhovnom načelu prosvjetiteljstva. Um mu je samo opstraktni *zdravi razum*, dok su pitanja slobode i nužnosti, nužnosti i slučajnosti bitno dijalektička, a poznato je, da apstraktni zdravi razum nikada ne dopire do dijalektike!

Za razliku od Montesquieua i Rousseaua, Voltaire nikada nije pokazao neki veći interes za područja filozofije *politike i prava*. Načela razumne države nikada ga nisu suviše zaokupljala i on se o njima izjašnjavao samo najopćenitije. Njegovi nazori na društvo i državu (kao i tolika druga pitanja) ostali su fragmentarni, ali se odatle može razabrati, da njegovi ideali nisu prelazili okvire *prosvijećenog apsolutizma*. Odatle i njegove trajne veze i oduševljenje s vladavinom

[9] »Philosophe ignorant«, XIII.

prosvijećenih monarha: Friedricha II., Katarine II. i t. d. Voltairov liberalizam bio je salonska doktrina. On se ograničio na zahtjev za građanskom jednakošću pred zakonom, parlamentarnim izborima, sekularizacijom crkvenih posjeda, vjerskom snošljivošću, garancijom privatnoga vlasništva, slobodom zbora i dogovora i nikada nije ni sanjao o revoluciji narodnih masa. Sva se društvena zla, prema njegovu mišljenju mogu odstraniti reformama odozgo, jer bi svaka pobuna odozdo mogla upropastiti sve. Narod ne smije razmišljati o tome, kakva treba da bude država, on mora ostati u pokornosti, inače je sve izgubljeno. Više nego drugi prosvjetitelji, Voltaire je u svemu pokazivao i aristokratske manire.

Drukčije stoji s Voltairovim zaslugama na području filozofije *povijesti*. Uz Montesquieua, on je osnivač moderne historiografije, koja teleologijsko promatranje zamjenjuje kauzalnim. No Voltaire ide i dalje od toga. Povijest za njega ne samo da nije više niz činjenica o ratovima, vjerskim, dinastičkim i osvajačkim, te razmiricama vladara, što je već prevladao Montesquieu, nego ona je još nešto više, — povijest *kulture*. Voltaire prosvjetiteljski razumijeva pod kulturom civilizaciju, t. j. opći napredak duha u njegovu uzdizanju od divljaštva prema civilizaciji, u čemu on vidi opći napredak povijesti. Napredak je njemu toliko siguran kao prirodni zakon, premda on ne mora teći pravocrtno, ali se ipak sve značajno u povijesti, korisno cijelome čovječanstvu, temelji na napretku razuma. Iz toga se razloga on oštro suprotstavlja Rousseauovu pokliču »Natrag k prirodi!«, koji uostalom nije pravilno ni razumio, što je očito iz njegove argumentacije, koja smjera na to, da dokaže, kako se čovjek više ne može vratiti u divljaštvo, što Rousseau nikada nije ni tvrdio, jer pojam prirodnoga čovjeka, — vidjet ćemo niže — u njega znači nešto sasvim drugo. Osnov njihova sukoba leži u tome, što je Rousseau bio revolucionarniji nego Voltaire, i stavio u pitanje same pretpostavke feudalnoga društva, dok Voltaire nikada nije prekoračio okvire korekture danih veličina.

I pored toga, on je zaslužan što je prvi uveo pojam »Filozofije povijesti« (1765). Pošavši od generalizacije, da povijest ne pokreću politički događaji, već opći napredak duha izražen u znanostima, umjetnostima, ćudoređu, gospodarskim, pravnim i političkim uvjerenjima, te ljudskim strastima uopće, Voltaire tek cjelinu tih odnosa. totalitet njihov, naziva *poviješću*. Ovu svoju metodu on je pokušao primijeniti u radu

o »Stoljeću Ljudevita XIV.«, te velikom »Eseju o ćudoređu i duhu nacija« (*Essai sur les moeurs*), koji je proizišao iz dva ranija spisa, »Filozofije povijesti« i »Svjetske povijesti«. Nesumnjivo je, da je to shvaćanje predstavljalo znatan korak naprijed prema Montesquieuu, no bilo je daleko od toga, da se uzdigne iznad moralnoga, ili bolje reći moralizatorskoga stanovišta, koje se u tretiranju povijesti pokazuje kao nedostatno.[10]

Napokon, u svojim *estetskim* koncepcijama Voltaire je i pored svoga prosvjetiteljstva bio pod vrlo snažnim utjecajem francuskog klasicizma 17. stoljeća, i formalno je i sam ostao klasicist. Stoga je Marivaux, — njegov ogorčeni književni suparnik i protivnik, svakako autentičniji tumač stila *rokokoa*, nego on. Upravo je svestranost najviše išla na štetu umjetničkom dometu Voltairovih djela, i sva su ona uglavnom osrednje vrijednosti, koja ponekad doduše pokazuju nesumnjivi talenat, ali češće i smiješnu izvještačenost i dilentatizam. U krajnoj liniji Voltaire je tipičan predstavnik estetičkog *utilitarizma*, koji će za svu umjetnost prosvjetiteljstva postati kanonom i na tom planu samo još jednom potvrditi dominantnost kategorije korisnosti na svim područjima duhovnoga stvaranja i života 18. stoljeća. Odatle toliko otvoreno isticanje didaktičke *tendencije* u umjetničkom stvaranju, ove zajedničke značajke svih Voltairovih epova, tragedija i komedija i t. d., što nam već na prvi pogled pokazuju i njihovi naslovi: »Poslanica Uraniji ili za i protiv« (antireligioznost); »Liga ili Henrik Veliki«, »Muhamed ili fanatizam« da i ne govorimo o *filozofskim* romanima, kao što je »Candide ili optimizam«, »Zadig ili sudbina« i t. d. Najveće proturječje cijeloga Voltairova književnog opusa svakako obilježava opreka između oblika i sadržaja njegove umjetnosti: po obliku to je dekadentni klasicizam, po sadržaju — prosvjetiteljska agitacija. Tek je Diderot prvi uočio, koje se opasnosti kriju u takvoj koncepciji umjetnosti. No i danas se ponekad javljaju slične tendencije, koje Voltairov primjer ničemu nije poučio. Zar on ne predstavlja dovoljnu opomenu?

Ocjenjujući značenje svoga djela, Voltaire je doista bio kritičan, kada je jednom zgodom o sebi izjavio: »Ja nalikujem malim potocima. Bistar sam, ali nisam dubok!« Ova samokritika naravno ne može zasjeniti veliko značenje njegova djela

---

[10] Usp. što o tome kaže Hegel u svojoj »Filozofiji povijesti«, str. 44—51.

u cjelini. Njegova borba protiv crkvene ideologije pripremila je prosvjetiteljski pokret za daljnje pothvate. Neke negativne crte njegova karaktera (častoljublje, taština, svadljivost), koje su između ostaloga imale za posljedicu, da je on izvjesno vrijeme bio i dvorski pjesnik Ljudevita XV., nijesu ga spriječile, da kasnije vrlo aktivno surađuje u »Enciklopediji«, te ne mogu potamniti njegovu slavu vođe prosvjetiteljskog pokreta. Općekulturno značenje njegova humanizma, slobodoljubivosti i pravednosti njegove borbe treba cijeniti i danas. Kada je pak riječ o vrijednosti njegove filozofije, onda treba otvoreno reći, da ona nema većeg značenja u povijesti filozofije. Na tome, kao i mnogim drugim područjima, on je bio samo Voltaire!, kao što je cjelinu njegova djela tako duhovno ocijenio Diderot, kada je za njega rekao: »... da je u svim književnim rodovima bio drugi!« Voltaire je bio *duhovit* čovjek, rušio je vrlo uspješno, no kada je trebalo da izgradi nešto pozitivno, onda je rezultat toga obično bila neka vrlo oskudna dosjetka. Pripremajući javno mnijenje za predstojeće velike socijalne bitke, on politički također nije stigao daleko i nikada nije postao republikanac.[11] No što nije uspio on, učinit će njegov osobni protivnik i treći veliki prosvjetitelj — Rousseau.

Blizak Voltairovim shvaćanjima bio je njegov zemljak i neprijatelj, predsjednik Pruske akademije znanosti u Berlinu, *Pierre Maupertuis* (1698—1759). I on je 1728. putovao u Englesku i još prije nego Voltaire odatle Kontinentu posredovao Newtonovu filozofiju prirode. U njenom duhu objavio je 1732. i spis »O zakonima privlačenja« *(Sur les lois d'attraction)*. 1736. poduzima ekspediciju u Laponiju i svojim mjerenjima stupnjeva geografske širine eksperimentalno dokazuje sploštenost Zemljine kugle na polovima, te tako verificira Newtonovu hipotezu. U svom glavnom djelu »Eseju o kozmologiji« *(Essai de cosmologie*, 1750) razvija prilično originalnu filozofiju prirode. Njena je glavna teza načelo *najmanjeg utroška snage (Le principe de la moindre quantité d'action)*, koje on određuje kao produkt mase, brzine i pređenoga prostora. Ovim načelom Maupertuis je fizikalno htio dokazati opstojnost i providnost božju u prirodi, a tome je posvetio i posebnu raspravu. Njegovi spoznajnoteoretski nazori krajnje su nominalistički, te povremeno prelaze u čisti fenomenalizam (poj-

---

[11] Usp. Voltairov negativan sud o demokraciji u njegovu istoimenu članku u »Enciklopediji«.

movi su znaci i brojevi, mišljenje je računanje, predmeti su simboli). Premda je bio deist i distancirao se od materijalista, ipak je materiji pridavao atribut osjetljivosti. Svojim svođenjem religije na moral približavao se Lockeu. Ponekim fantastičnim nacrtom i prijedlogom Friedrichu II., kao na pr. da se kopa rupa do središta zemlje, ili da se osnuje grad, u kojemu bi se govorilo samo latinski i t. d., ostao je suvremenicima u prilično šaljivoj uspomeni, a Voltaire ga je ismijao u »Dijatribi doktora Akakije«.

IV. POGLAVLJE

ROUSSEAU

Voltaire je bio najpoznatiji prosvjetitelj Francuske i cijele Evrope. On je organizirao prosvjetiteljsku propagandu, postao njen najplodniji pisac i izvršio najširi utjecaj na suvremenike. No, onaj mislilac francuskoga prosvjetiteljstva, koji je osebujnije izrazio njegovu bit i unutrašnji smisao, te najdublje utjecao ne samo na formiranje pogleda svoga vremena, nego i na praktičko izvršenje političke oporuke prosvjetiteljstva, te tako predodredio ostvarenje njegova ideala razumne države u toku Velike revolucije, bio je Rousseau. Njegov »Društveni ugovor« inspirirao je sastavljače »Povelje prava čovjeka i građanina« i postao teoretskim osnovom akcionoga programa najradikalnije revolucionarne stranke jakobinaca, čime se Robespierre dičio i svagda isticao da je učenik »besmrtnoga Jean Jacquesa«.

Kročeći utrtim stazama na području filozofije u užem smislu (ontologije), Rousseauova najveća zasluga leži na polju političke filozofije i sastoji se u njegovoj *teoriji države*, koja je postala Magnom chartom građansko-demokratske revolucije u cijelome svijetu. U svojoj biti ona izražava najrevolucionarnije tendencije francuskog građanstva (točnije malograđanstva) uoči revolucije i stoga je morala potisnuti Montesquieuovu konstitucionalističku teoriju liberalizma, koja više nije odgovarala ojačalim građanskim društvenim snagama i za razvijenije odnose postala je zastarjela. Teorija »Društvenoga ugovora« proklamira svojim najvišim načelom *samoodređenje* naroda, i smatra da samo narod u cjelini predstavlja suverenitet, koji je nedjeljiv i neotuđiv. Tako najviši građanski ideal države sada postaje demokratska republika, a to je najviše političko dostignuće prosvjetiteljstva i građanskog čovjeka uopće.

Kao prosvjetitelj, Rousseau jasno izražava velika dostignuća prosvjetiteljstva i vjeruje u njegove iluzije o prirodnom čovjeku, razumnoj državi i t. d. No istodobno, moglo bi se reći da on prosvjetiteljstvo promatra i s izvjesne teoretske distance, te otkriva neke njegove slabije momente, pa i uspijeva da ove gdjekada na svoj, još uvijek prosvjetiteljski način i kritizira (na pr. jednostranost apsolutnog progresa razuma). Zato njegovo djelo obilježava i izvjesno proturječje: u okviru prosvjetiteljstva ono izražava njegovu imanentnu samokritiku i katkada se uzdiže do prevladavanja njegove jednostranosti, u smislu jednog višeg oblika mišljenja. Tako Rousseau čini izvjestan prijelaz i predstavlja vezu između francuskog prosvjetiteljstva i njemačkog idealizma, što je našlo najvidniji izraz u njegovu utjecaju na Kanta.

Preuveličavajući ovaj momenat i prevlađavajući prosvjetiteljski okvir njegove nauke, neki historici filozofije (Windelband, Ueberweg, Vorländer, Ewald i dr.) smatraju, da Rousseau uopće više ne spada u prosvjetiteljstvo, jer je on njega tobože prevladao i t. d. Drugi pak, (Aleksandrov) , obrnuto ističu samo njegovo prosvjetiteljstvo i prelaze preko njegove kritike apstraktnog razuma, koja očito izbija na površinu u svim njegovim djelima. Istina je, međutim, da se kod Rousseaua nalaze sjedinjeni proturječni elementi i ova unutrašnja opreka čini glavnu značajku njegova opusa, što mu daje izvjesnu draž, te određuje osebujnost njegove pojave, koja ostaje pomalo jedinstvena u 18. stoljeću. Odatle njegovi spisi i nose jače izraženu ličnu notu, nego djela drugih prosvjetitelja. Ne može se poreći, da to ima svoj korijen jednim dijelom i u izvjesnoj nastranosti njegove ličnosti, koja se odlikovala preosjetljivošću, razdražljivošću, a napose prevelikom čuvstvenošću, koja je katkada prelazila i u histerične izljeve. S druge pak strane ove osebine njegova temperamenta uvjetovale su i izvjesne negativne crte njegova značaja, što se očitovalo u toku njegova života, i dalo poseban pečat njegovim djelima, što ponekad ostavlja mučan utisak, pa se čitalac često ne može oteti dojmu hipokrizije i moralnoga farizejstva, što su uostalom otkrili i mnogi njegovi suvremenici.

Bilo kako mu drago, ostaje činjenica, da je njegova »filozofija čuvstva« predstavljala osamljenu pojavu njegova doba i ona u izvjesnom smislu nastavlja smjer Pascalove *»logique du coeur«*, koja je svojedobno također izražavala reakciju na totalitarizam Descartesove razumske metafizike, i apsoluti-

zam kauzalno-matematske metode. Sve to daje osebujno mjesto Rousseauovoj filozofiji unutar prosvjetiteljstva i ovim će momentom ona kasnije djelovati na oblikovanje sentimentalizma i *romantike*, kao reakcije na prosvjetiteljstvo u čemu se očituju već prvi znaci iscrpljenosti građanskog čovjeka i počeci njegova uzmicanja pred poviješću, koja traje i danas.

Rodivši se kao sin urara 1712. u Ženevi, *Jean Jacques Rousseau* imao je buran život i selio se iz zemlje u zemlju. Prvo djetinjstvo i školovanje proveo je u rodnom gradu i počeo učiti graverski zanat. Sa šesnaest godina bježi iz kalvinističke Ženeve u savojski katolički kraj, gdje nalazi utočište kod nekog katoličkog svećenika i preko njega upoznaje Madame de Warens, koja ga je obratila na katoličanstvo i uopće odigrala znatnu ulogu u njegovu životu. Prijateljstvo s njome temeljilo se prvenstveno na intelektualnoj vezi, budući da je ona bila vrlo obrazovana i slobodoumna žena, što je pozitivno utjecalo na Rousseauov duhovni razvitak i ubrzalo njegovo misaono sazrijevanje. Ovo prijateljstvo preraslo je ubrzo u ljubavni odnos, koji je s povremenim prekidima trajao sve do 1841., kada je završio putpunim raskidom i Rousseauovim odlaskom s njena dobra u Lyon, gdje postaje kućni učitelj u porodici de Mably, koja je bila u rodbinskoj vezi s opatom Mablyem i Condillacom. Uskoro zatim odlazi u Pariz i tamo se izdržava prepisivanjem nota. Time počinje novo razdoblje njegova života, i on 1750. objavljuje svoj prvi spis »Raspravu o znanostima i umjetnostima« *(Discours sur les sciences et les arts)*, koji je izazvao pravu senzaciju i privukao pažnju Voltaira i enciklopedista. S njima on doskora uspostavlja i osobni dodir, te počinje surađivati u »Enciklopediji«. Koliko god je upoznavanje s pariskim životom za njega značilo mnogo i otvorilo mu književnu slavu, toliko su buka i konvencionalne društvene prilike gradskoga života na njega djelovali odbojno, tako da on uskoro bježi iz Pariza i vraća se u Ženevu, gdje 1754. ponovno prelazi na kalvinizam. Tamo se zaljubljuje i združuje s primitivnom i neobrazovanom Theresom Lewasseur, s kojom živi u »prirodnom braku« dugi niz godina i vjenča se tek 1768. Nedugo zatim vraća se opet u Pariz i tamo nastaje drugi njegov spis »O podrijetlu nejednakosti« *(Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes)*, koji je također djelovao epohalno. Kao već poznatog pisca poziva ga maršal de Luxembourg na svoje imanje u Montmorency, gdje od 1759.

do 1762. nastaju njegova najznačajnija djela: »Nova Heloiza« *(Julie ou nouvelle Héloïse,* 1761), *»Društveni ugovor« (Du contrat social,* 1762) i »Emil« *(Emile ou de l'éducation,* 1762). Ova djela proslavila su Rousseaua diljem Evrope, dok ih je francuski parlamenat smatrao toliko opasnim, da je izdao nalog za njihovo spaljivanje i uhićenje autora. Počeli su žestoki progoni protiv njega u Francuskoj, a ni njegova domovina Ženeva nije prema njemu bila blaža. Rousseau je mnogo patio i stalno bježao pred policijom, što se negativno odrazilo na njegovu psihu i dovelo do priličnih duševnih poremećaja. Odsad će on imati stalnu maniju gonjenja, sumnjati u sve i bojati se sviju, pa čak se kriti i pred prijateljima. To je potaknulo njegova poštovaoca Humea, da ga 1765. pozove k sebi u Englesku, što je Rousseau i učinio, ali se ni tamo nije smirio. Nakon što je napisao prvih šest knjiga autobiografskih »Ispovijesti« *(Confessions),* vraća se 1770. u Francusku. Posljednje godine svoga života proveo je u dovršavanju »Ispovijesti« i napisao »Sanjarije samotnoga šetača« *(Rêveries du promeneur solitaire),* koje pokazuju neke tipične znake šizofrenije. Umire osamljen nedugo iza Voltaira u blizini Pariza 1778.

Prvo Rousseauovo djelo, »Rasprava o znanostima i umjetnostima«, nastalo je kao odgovor na raspisani natječaj Akademije znanosti u Dijonu 1749.: »Da li je obnova znanosti i umjetnosti pridonijela očišćenju ćudoređa«. Sporno je pitanje pobude toga spisa. Rousseau naime tvrdi, da mu je misao da napiše taj spis došla spontano, pročitavši oglas u novinama na putu u tamnicu Vincennes, kuda se bio uputio da posjeti zatočenoga Diderota. Ovaj pak naprotiv kaže, da je, saznavši u svojoj ćeliji od Rousseaua za oglas, on njemu dao ideju, da na postavljeno pitanje odgovori niječno. Bilo kako mu drago, to je sporedno u svjetlosti novosti i važnosti postavljenoga problema, na koje je Rousseau odgovorio potpuno negativno. Razvitak znanosti i umjetnosti novoga doba, ne samo što nije pridonio očišćenju, već je obratno, pogoršao postojeće ćudoređe, i bio na njegovu štetu. Kultura i civilizacija jesu negacija prirode, a priroda je izvor i osnov pravoga čovještva. Stoga se treba *vratiti prirodi.* Povratak izvornosti i nepokvarenosti srca jedini je spas od prividne i iživljene kulture, koja u svojoj biti označuje samo jednostrano intelektualno napredovanje i umnožavanje samodopadnoga sveznanja. Suvremena kultura je potpuno lažna, šuplja i štetna, ona se sastoji od samih predrasuda, zabluda, i zločinstava, ona je antihumana

i daleko od naroda, nećudoredna i tuđa srcu čovjeka. Ljudska duša jedini je izvor prave čovječnosti, samo srce i unutrašnje prirodno-nesvijesno čuvstvo predstavlja temelj istinskih ljudskih odnosa. Pravi čovjek može i mora biti samo prirodan čovjek. Vratimo se prirodi, postanimo jednostavni, odbacimo iluzije i predrasude suvremenoga društva, kliče Rousseau, i tada ćemo postati sretni. Osnov svega ljudskoga djelovanja tada više ne će biti samo prazan jednostran razum, nego prirodna cjelina čovjekova. Pravo ćudoređe proizlazi iz čovječje prirode, a ona počiva u njegovim grudima i u svima je ljudima ista.

Treba pripomenuti, da Rousseauova kritika nije bila izrečena tako odrešito. Naprotiv, njegov prvi spis obiluje početničkim slabostima:[1] pompozno — retorički stil samo pojačava nedostatnost temeljnih određenja knjige. Ipak je njezina osnovna misao bila nova i zasjenila njene slabosti, te je Rousseau preko noći postao slavan. Sam problem nije bio originalan. Pitanje o vrijednosti ili nevrijednosti postojeće kulture postavlja cijelo prosvjetiteljstvo. Među rješenjima nalazimo i znatnih razlika, no svi odgovori na to pitanje polariziraju se oko dva osnovna stava, koji ponekad nastupaju i kod jednog mislioca, i u biti se podudaraju: jedni smatraju, da će ništavnost suvremene (aristokratske) kulture biti prevladana apsolutnim *napretkom zdravoga razuma*, sve će teškoće otpasti same od sebe i ljudi će doći do sreće. Drugi pak, među njima i Rousseau, zastupa gledište, da se negacija suvremene izvještačene i izobličene kulture može izvršiti samo *vraćanjem* prirodi, jednostavnosti i izvoru čovjeka. Koliko god se ovi stavovi uzajamno poništavali, oni u biti izražavaju isto: sadašnjost treba odbaciti i stvoriti novo društvo.

Napokon, postavimo pitanje, što je priroda? Misli li Rousseau pod povratkom prirodi vraćanje divljaštvu i prvobitnim društvenim zajednicama, kako mu to plitko podmeće Voltaire,[2] i kako su to pogrešno shvatili neki njegovi suvremenici, pa i danas gdjekada susrećemo slična tumačenja? — Nikako! Priroda je Rousseauu prvobitno oprečan pojam od mrske izo-

---

[1] Usp. Oskar Ewald »Die französische Aufklärungsphilosophie«, S. 142; Verlag E. Reinhardt, München, 1924.

[2] Odgovarajući Rousseauu na poslano mu djelo »O uzrocima nejednakosti«, Voltaire piše: »Čovjek dobije volju da hoda četvoronoške, kad čita vašu knjigu«. Usp. njegovo pismo od 30. VIII. 1755. kao i Palissotovu komediju »Filozofi« (1760), gdje se Rousseau prikazuje kako hoda četvoronoške i žvače list salate.

pačene tadašnjice i znači njenu negaciju. Treba dakle odbaciti suvremeno neprirodno stanje i vratiti se pravoj prirodi, t. j. ljudskoj prirodi. Ali što je ljudska priroda za Rousseaua? — To je čovjek uopće, osamljeni građanski čovjek. Shvaćajući ljudskom prirodom samo svoj ideal čovjeka, građanskog čovjeka, on ga jednostavno ovjekovječuje i identificira s općenitošću ili biti čovjeka. Stoga mu se određeni, povijesno-ograničeni (otuđeni) tip čovjeka novoga vijeka javlja kao čovjek uopće, dok je on zapravo moguć samo kao *apstraktan pojedinac*, kao Robinzon.[3] Na toj estetskoj iluziji, robinzonadi, zasniva se ne samo Rousseauova filozofija, već i sve ostale društvene teorije prosvjetiteljstva.

Godine 1754. Akademija u Dijonu raspisala je novi natječaj za odgovor na pitanje: »Koji je uzrok nejednakosti među ljudima i da li je ona opravdana prirodnim zakonom?« Rousseau je opet sudjelovao i odgovorio djelom: »O podrijetlu i osnovima nejednakosti među ljudima«. U njemu on svoju apstraktnu kritiku aristokratske kulture konkretizira i primjenjuje na suvremene društvene prilike, koje odbacuje kao neprirodne. I ovdje on polazi od iste koncepcije čovjeka, koju smo malo prije označili. Čovjek je prema svojoj prirodi razumno biće i slobodan. Iz toga proizlazi, da su svi ljudi po prirodi *jednaki* i ravnopravni. Postoji doduše i neka prirođena nejednakost tjelesne snage i duhovnih sposobnosti, no ona je sasvim sporedna. Ona ne sačinjava bit ljudske prirode, koja se sastoji u *slobodi*. Prvobitno ili *prirodno stanje* ljudi bio je slobodan život samih pojedinaca, koji su kao jednaki živjeli izolirano svaki za sebe. Suvremeno pak društvo potpuna je negacija toga stanja: ljudi žive u društvu i već na prvi pogled vidimo opću nejednakost u bogatstvu, staležu, moći i vlasti, te svuda nailazimo na same privilegije. To je *društvena nejednakost*, a Rousseau je naziva političkom ili moralnom. O njoj je ovdje riječ i Rousseau se pita za njeno podrijetlo. Vjerujući prosvjetiteljski u opći napredak, on naprosto prihvaća misao, da je razvitkom ljudskih potreba prirodno stanje moralo propasti, jer su u njemu nastupile nepremostive teškoće. Pojedinac se više nije mogao održati sam, već je bio upućen na drugoga i tako je među ljudima počeo prvi odnos i suradnja. Da bi se održali, nastaje potreba, da ti međusobni nezavisni pojedinci svoje snage udruže i tako nastaje

[3] Usp. Marxove teze o Feuerbachu i »Zur Kritik der Politischen Oekonomie«.

društvo. Ono se zasniva na ugovoru ovih pojedinaca, koji udružuju svoju volju, da bi postigli zajedničke svrhe. No istodobno s osnivanjem društva, neki su pojedinci zloupotrebili svoje prirodne prednosti i snagu i prevarili ostale, time što su jednostavno prisvojili prirodna dobra, proglasili ih svojim *vlasništvom* i tako izopačili smisao čitava ugovora, koji je svima trebao da jamči, kako će u društvu sačuvati svoju prirodnu slobodu i jednakost. »Prvi, koji je ogradio zemljište i rekao: „ovo je moje", naišavši na prostodušne ljude, koji su mu povjerovali, zapravo je osnivač obrazovanoga društva«.[4] Prema tome, politička nejednakost potječe od prava vlasništva i na njemu se temelje svi ostali oblici nejednakosti. Najprije dolazi do donošenja zakona i prava vlasništva, zatim do stvaranja upravne vlasti, i napokon do smjene zakonite vlade proizvoljnom. To su tri stupnja nejednakosti. Prvome odgovara razlika bogatoga i siromašnoga, drugome — jakoga i slaboga, a trećemu gospodara i roba, što predstavlja krajnji stupanj nejednakosti i njenu granicu »...dok novi preokreti ne svrgnu vlast potpuno ili opet ne približe zakonitom obliku«.[5] Posljednji stupanj nejednakosti, potpunu nejednakost i apsolutnu negaciju prirodnoga stanja, obilježava despotizam: »To je krajnji stupanj nejednakosti i vrhunac, koji zatvara krug, vraćajući nas na početak. Iznova su svi pojedinci među sobom jednaki, jer više ništa ne predstavljaju...«[6]. Načelo despotizma sastoji se u pravu jačega, a to nije nikakvo pravo, nego prisila. No »pobuna, što se završava svrgnućem ili ubojstvom kralja, isto je tako zakoniti čin, kao i onaj, kojim je on prije toga raspolagao imovinom i životima svojih podanika. Silom se održavao, sila će ga i zbaciti« — uzvikuje Rousseau svojim sugrađanima i poziva ih da sruše truli poredak u svojoj zemlji, te opet uspostave prirodno stanje.

Ovime je Rousseauova koncepcija razvitka povijesti dobila određeni sadržaj i smisao. Prirodno stanje prvobitne jednakosti moralo je propasti i bilo je negirano društvenim stanjem nejednakosti. Daljnji razvitak povijesti nužno dovodi do ukidanja takvoga društvenoga stanja i do ponovnog uspostavljanja prirodnoga stanja, ali sada na višem stupnju. Novo prirodno stanje može biti zasnovano samo na temelju novoga

---

[4] J. J. Rousseau »O podrijetlu i osnovima nejednakosti među ljudima«, II., preveo Tihomir Marković, Prosveta, Beograd, 1949.

[5] Op. cit., str. 156—7.

[6] Op. cit., str. 133.

društvenoga ugovora, koji će jamčiti slobodu i jednakost svih članova društva. U svome razvoju, dakle, povijest čini krug i vraća se na polaznu točku, ali na višem stupnju. Engels u »Anti-Dühringu« s pravom u tome nalazi veliku zaslugu Rousseauovu, koji se time približio dijalektičkom poimanju povijesti kao negacije negacije.

Ostavljajući po strani Rousseauove iluzije o podrijetlu vlasništva iz prijevare i ugovornom nastanku društva, njegova je zasluga u tome, što korijen političke nejednakosti nalazi u imovinskoj, premda ovu shvaća više kao pravnu, nego kao ekonomsku kategoriju, što svakako treba pripisati povijesno uvjetovanim ograničenostima prosvjetiteljskog stanovišta.

Kada je tako označio glavne momente svoje kritike neprirodnoga stanja suvremenih prilika, Rousseauu još preostaje, da *pozitivno* odredi nacrt prirodnoga stanja, dakle da postavi misaone temelje nove građanske države, što će učiniti u »Društvenom ugovoru«. Na putu prema tome cilju nije bez važnosti i njegov članak »Politička ekonomija«, što ga je objavio u »Enciklopediji«, u kojoj je on izvjesno vrijeme živo surađivao i održavao prijateljske odnose s njenim urednicima Diderotom i D'Alembertom. To je trajalo sve dok se nije sukobio s ovim posljednjim radi njegova članka »Ženeva« u »Enciklopediji«. D'Alembert je naime smatrao, da u Ženevi treba osnovati kazalište, dok se Rousseau tome ogorčeno usprotivio, smatrajući da kazališne predstave kvare ćudoređe, o čemu govori njegov spis »Pismo D'Alembertu o kazališnim predstavama« *(Lettre à D'Alembert sur les spéctacles)*. Tim povodom se i definitivno razišao s Voltairom i enciklopedistima i prekinuo suradnju u »Enciklopediji«, što svakako otkriva izvjesnu konzervativnost njegovih nazora i pokazuje nastranost.

Članak o političkoj ekonomiji sadrži u zametku osnovne elemente njegove teorije države. Kao suveren pojavljuje se opća volja, koja predstavlja narod. Država počiva na političkoj kreposti svojih građana izraženoj u pravednosti i patriotizmu, no i na jednakosti vlasništva, što predstavlja temelj razumne države.

»Društveni ugovor« obilježava završetak ovih teorija i njihov vrhunac. To je svakako najvrednije Rousseauovo djelo i u njemu je on i nesvijesno ocrtao načela francuske revolucije. To je nacrt prirodne ili razumne države, i u njemu filozofija države kao teorija ugovora postiže svoj klasičan završetak.

Nju su zastupali svi teoretičari prirodnoga prava 17. stoljeća (Grotius, Hobbes, Spinoza, Puffendorf), nju zastupaju Locke i Montesquieu, te svi ostali prosvjetitelji, a od Rousseaua nju preuzima i Kant. Kako su se mijenjale društvene snage građanstva, tako se preobražavala i teorija društvenoga ugovora, da bi kod Rousseaua dobila svoj završni, najkonkretniji i revolucionarni oblik. Cijela ova teorija sa svim svojim slabostima temelji se na već navedenom shvaćanju građanskog čovjeka, koji nam se otkriva kao atomizirani, osamljeni i izolirani pojedinac, koji se tek naknadno, izvanjski mora »udružiti« u državu. Pravna iluzija djeluje tako, da se taj čin može sastojati samo u ugovoru, kao osnovnom izvoru građanskoga prava. Ova će iluzija doživjeti svoj slom, tek kada samo građansko društvo u svome krilu razvije nove snage, koje će svojom opstojnošću biti zbiljski društvene, i na taj način uvidjeti, da je individuum samo »cjelokupnost društvenih odnosa« (Marx). Napokon, građanski čovjek i jest apstraktan individuum, koji se izopačeno, ideološki javlja kao prirodni ili razumni čovjek i bitni pojedinac, jer on je samostalni proizvađač robâ, koje tek posredno, na tržištu potvrđuju svoju društvenu prirodu. Rousseau, dakle, na izvjestan način formulira i zbiljsko stanje, te društvo takvih ljudi i ne može zasnovati drugačije, nego ugovorom.[7]

»Čovjek je rođen slobodan, a svuda je u okovima«, počinje Rousseau svoja razmatranja. Određujući prirodu čovjeka, on se oštro suprotstavlja Hobbesovu i Grotiusovu shvaćanju, koje bit ugovora nalazi u otuđivanju prava svoje slobode u korist suverena. Rousseau smatra, da bi to bilo samo pravo jačega, a bit društvenoga ugovora za njega se sastoji u tome, da se utemelji društvo i pritom sačuva sloboda i jednakost prirodnoga stanja. Stoga ugovor mora zajamčiti, da će volja svakog pojedinca biti poštovana i sačuvana u općoj volji. *Opća volja* (volonté générale) mora postati izvorom i temeljom svakoga prava, ali ona nije i ne može biti identična s *voljom sviju* (volonté de tous), jer je nadređena svima pojedinačnim voljama i kao njihovo jedinstvo izražava višu organsku pravnu ličnost. Opća volja predstavlja unutrašnju determinantu svih pojedinačnih voljâ, makar se ona i ne poklapa s voljom sviju, kao prostom kvantitativnom sumom pojedinačnih glasova na izbo-

[7] Da intencija »Društvenoga ugovora« nije bila samo pravno-normativna, nego podjednako i »faktička«, bjelodano su pokazali državno-pravni eksperimenti Jakobinske diktature.

rima. Ugovorom se stvara nova pravna ličnost, koja broji toliko članova, koliko ima glasova u skupštini. Ova opća ličnost zove se republika ili političko tijelo, kao pasivno naziva se državom, kao aktivno — suverenom; članovi toga tijela u cjelini zovu se narod, kao pojedinačni sudionici u suverenoj vlasti, oni su građani.[8]

Novo stanje, u kojem su sačuvani svi atributi prirodnoga stanja, dovodi do velikih promjena u čovjeku i uvelike mu koristi, da se riješi nedostatka prirodnoga stanja. Novo stanje Rousseau naziva građanskim i pripisuje mu u zaslugu velike prednosti, koje čovjek stječe u društvu: ono ga duševno i tjelesno oplemenjuje, razvija i odgaja njegove intelektualne i moralne sposobnosti. Namjesto prirodne slobode i jednakosti, koja je zapravo bila utemeljena samo nagonom, stupa sada građanska i moralna sloboda čovjeka i pravo vlasništva na sve što posjeduje.[9] Ukratko, ovaj prijelaz iz prirodnoga u građansko stanje, čovjek je »... od tupe i bezumne životinje učinio umnim bićem i čovjekom«. Tek ovdje nam se pokazuje puni smisao Rousseauova zahtjeva povratku prirodi, koji zapravo označuje osnivanje građanske slobodne države.

Govoreći o vlasti u novoj državi, Rousseau smatra, da *suverena* predstavlja samo cio narod i suverenitet je *nedjeljiv* i *neotuđiv*. Nitko ne može zastupati narod i svaka podjela vlasti, kako je to smatrao Montesquieu, značila bi kršenje samoga suvereniteta. Samo narod u cjelini može donositi zakone i svaki predstavnički sistem Rousseau odbacuje kao povredu slobode. Uprava t. j. činovnici samo su sluge, koje narod svaki čas može otpustiti. To vrijedi za sve oblike vladavine (dakle i za kralja!), kojih ima tri: demokratski, aristokratski i monarhijski, već prema tome vrši li upravne dužnosti cio narod, izabrana grupa ili pojedinac. Kao i Montesquieu, Rousseau smatra, da svaka vladavina prvenstveno ovisi o veličini neke države, osebujnostima naroda, njegovim fizičkim i moralnim odlikama, podneblju i t. d. Demokratska vladavina pogodnija je u malim državama, aristokratska u srednjim, a za velike države možda samo monarhija. Prava demokracija u svom čistom obliku nije nikada ni postojala »jer je to vladavina za bogove, a ne za ljude«.[10] Stoga je praktično najbolji oblik vladavine izborna aristokracija, t. j. demokracija s

---

[8] J. J. Rousseau »Društveni ugovor«, I., 6; preveo Milan Gruber. Zgb. 1918

[9] Op. cit., I., 8.

[10] Op. cit., III., 4.

izbornom vladom nekolicine. Ova Rousseauova misao bila je ostvarena u doba revolucije u vladavini Terora, Jakobinske diktature.

Boreći se za puni suverenitet naroda u svim pitanjima, Rousseau je smatrao, da ga narod mora vršiti i na području religije, te da država mora ustanoviti *građansku vjeru*. To će biti takvi vjerski obredi, koji su za sve obvezni, dok privatno svatko može pripadati kultu, koji mu drago. Naime, i svrha religije mora biti opća blagodat, ona državi mora koristiti i s njome biti u potpunome skladu, što pretpostavlja ukidanje svih povlastica crkve i njenu rastavu od države. I u tom pitanju jakobinci su fanatično slijedili Rousseauovu nauku i uveli »Kult najvišega bića«, a Robespierre je čak bio njegov vrhovni svećenik, dok cijela komedija nije završila tragično pod giljotinom.

Rousseauov ideal razumne države na mahove je realističan, a ponekad i utopija. Budući da to nisu uvidjeli njegovi sljedbenici, striktno je ostvarenje toga nacrta nužno moralo propasti. U svakom slučaju, međutim, značenje »Društvenog ugovora« je ogromno i on je odlučujuće djelovao na kasnije 18. stoljeće.

Nakon svega ostaje, da Rousseau razmotri prirodnoga čovjeka kao pojedinca i on to čini u svome filozofski najznačajnijem djelu »Emil ili o odgoju«. Kao i prethodno, i ovo je djelo žigosano kao bezbožno i javno spaljeno. No spalivši »Emila« ancien régime nije mogao spaliti i prirodnog, t. j. građanskog čovjeka i njegov nazor na svijet, jer njegovo je doba neizbježno nastupalo i približavalo se svojoj konačnoj pobjedi. Na tome putu »Emil« je odigrao vrlo važnu ulogu.

Mnogi »Emila« jednostavno tumače samo kao pedagoško djelo, u čemu nesumnjivo ima dio istine, ali time nije rečeno sve. Ako on i nosi podnaslov »o odgoju«, odgoj je ovdje shvaćen daleko šire, nego što se to uzima u pedagogiji i kolokvijalnom govoru. Za Rousseaua odgoj označuje ne samo odgajanje nekoga u duhu odgajatelja, nego i opći preobražaj prirodnoga čovjeka, jer čovjek suvremene civilizacije tek mora postati prirodan. Radi se dakle o svestranom mijenjanju toga čovjeka i okolnosti njegova života. Drugim riječima, Rousseau traži sredstva, kojima će ostvariti svoj ideal ličnosti, na koji će način čovjek, što se rađa u feudalizmu, postati građanskim. I premda njega već odgaja sama priroda, čovjek se mora i obrazovati, da bi postao prirodan, t. j. razuman. Kako je Rous-

seauov čovjek osamljeni pojedinac, on se mora odgajati u osami, daleko od utjecaja društva, koje bi ga pokvarilo. On mora slušati samo prirodu i činjenice. Kao rođena tabula rasa, on će smišljeno i po redu primati utiske, koje će spontano povezivati u cjeline i kao potpuno slobodan od svakog društvenog utjecaja razvijati se u skladu s prirodom kao harmonična ličnost. U odgajanju svoga junaka — toga ideala prirodnog čovjeka, njegov učitelj s njime prelazi nekoliko faza, koje su u skladu s uzrastom. U najranijim godinama života odgoj je čisto fizički, od druge do dvanaeste godine odgajaju se samo osjetila, vježba se opažanje; zatim, do šesnaeste godine razvijaju se intelektualne sposobnosti i tek nakon toga počinje moralni odgoj. Kada nastupi spolna zrelost, jedan od najvažnijih momenata moralnoga odgoja obilježava seksualni odgoj, koji ima za svrhu da spolni nagon, toliko važan za samoodržanje ljudske vrste, usmjeri pravilno i uskladi ga s prirodom. U vezi sa samoodržanjem, Emil saznaje razliku između *ljubavi prema sebi* (»amour de soi-même«) i *samoljublja* (amour-propre«). U neprirodnom stanju, civilizaciji, svi su ljudi u prvom redu sebičnjaci i nitko ne misli na opće dobro. Naprotiv, u prirodnome stanju na prvo mjesto dolazi opća korist, usklađena s ljubavlju prema sebi. Napokon, Emil sazrijeva za stupanje u brak i Rousseau ga ženi sa Sofijom (t. j. mudrošću, i tako se završava njegov odgoj.

Nije slučajno, da se Emil odgaja čitanjem »Robinzona«, što dobro ilustrira njegovu vlastitu prirodu i otkriva pozadinu Rousseauova shvaćanja. Ovaj je primjer reprezentativan za cijelo stoljeće, koje u odgoju gleda svemoćno oružje za ostvarenje svog ideala. Helvetius i Holbach će također vjerovati u svemoć odgoja, što nedvojbeno pokazuje, kako cijelo prosvjetiteljstvo vjeruje u iluziju, da su ljudi samo proizvod okolnosti i odgoja i ne vidi »da baš ljudi mijenjaju okolnosti i da sam odgojitelj mora biti odgojen«.[11] Jasno je međutim, da taj prirodni čovjek nikada nije mogao biti ostvaren samo prirodnim odgojem, već je zato bila potrebna i te kako krvava revolucija, koju je Rousseau tako proročanski naslutio. »Vi se oslanjate na sadašnji društveni poredak, ne uzimajući u obzir, da je ovaj poredak izložen neizbježnim revolucijama ... Mi se očito približavamo krizi i vijeku revolucije«.[12]

---

[11] Usp. Marxovu treću tezu o Feuerbachu.
[12] J. J. Rousseau »Emil«, Znanje, Beograd, 1950., str. 247.

Ovakvo raspoloženje sačinjava podtekst cijeloga »Emila« i stoga je to djelo vrlo snažno utjecalo na razvitak napredne i moderne pedagogije. U njemu se prvi puta nalaze misli o prirodnom odgoju, nasuprot okamenjenim školskim shemama, zahtijeva se očigledna nastava, jedinstvo intelektualnoga i moralnog, a naročito se ističe značenje fizičkoga i radnoga odgoja.

Posebno mjesto u »Emilu« zauzima očito umetnuto zasebno djelo »Vjeroispovijest savojskoga vikara« u četvrtoj knjizi. »Vjeroispovijest« je gotovo jedino Rousseauovo djelo, u kojemu on izlaže filozofske osnove svoga nazora na svijet. Nesumnjivo je on na tome području bio manje originalan, nego na ostalima i stoga njegova čuvstvena metafizika ispada mnogo oskudnije od njegove političke filozofije, premda se ponešto razlikuje od filozofije većine drugih prosvjetitelja.

Ponajprije Rousseau odbacuje nazive filozofije i filozofa, što u njegovoj upotrebi gotovo svagda figurira samo podrugljivo, pri čemu vjerojatno igra ulogu i njegova svađa s »filozofima«, kako su sebe običavali nazivati enciklopedisti. Odbacivši svaku filozofiju, on cijeni »samo ljubav prema istini« a diskurzivnu metodu zamjenjuje kriterijem neposrednoga čuvstva »iskrenosti srca«. Pitajući se, kao i Voltaire, tko je, otkuda dolazi i kuda ide, Rousseau počinje empiristički, da sve spoznaje potječu iz osjetila. Naši osjeti daju nam utiske o vanjskim predmetima i tako spoznajemo opstojnost vanjskoga svijeta, materiju. No naši se osjeti svagda odnose samo na pojedinačna svojstva istoga predmeta, a mi predmet opažamo kao jedan, što nikako ne potječe iz osjetila. Ovo jedinstvo predmeta, da je on jedna supstancija, dolazi odatle, što mi ne samo osjećamo, nego osjete međusobno povezujemo i prerađujemo, te o njima sudimo. Prema tome mi nismo samo pasivna bića, koja osjećaju, nego, i aktivna, koja rasuđuju. Ovaj *spontanitet* naše rasudne moći sigurno dokazuje, da je naša duša samostalna supstancija. Budući da ona ne potječe izvana, nego je nama prirođena, ona nije mogla doći od ovoga svijeta, ona je vječna i besmrtna. Za ovu tvrdnju, smatra Rousseau, nemamo nikakvih razumskih dokaza, ali tako osjećamo i to je dovoljno, da nas uvjeri u besmrtnost duše.

Kao što je sa supstancijalitetom i besmrtnošću duše, tako je isto s bogom. Neposredno izvjestan aktivitet duše istodobno ukazuje na pasivitet materije. Ona se kreće samo tada, kad na nju djeluje neki uzrok. Kao što je čovječja volja spontana, te ako on hoće može pokrenuti ruku, tako kretanje materije

mora imati svoj prvi uzrok, koji nužno leži izvan nje. Postoji dakle svemoćna volja, koja je materiji dala prvi poticaj. Taj svemoćni prvi pokretač nije samo volja, jer sve se u prirodi događa po nekome redu, izvjesnim zakonima, a to pokazuje da je ona podjednako i najviša inteligencija.

Iz ovoga je vidljivo, da Rousseau, slično kao i Voltaire, ponavlja poznatu argumentaciju kozmološkoga i fiziko-teološkoga dokaza božje opstojnosti, koja je u njegovoj reakciji utoliko izmijenjena, što je lišena suhoparnoga skolastičkog dogmatizma i prilagođena njegovu prosvjetiteljskom neposrednom uvjerenju u božju opstojnost. Sve u svemu, Rousseau je također deist, samo što taj deizam ne zasniva tradicionalno-racionalistički, već svojevrsno emocionalistički, u čuvstvu srca. Nema nikakve sumnje, da je to neposredno čuvstvo druga strana medalje zdravoga razuma, njegov apstraktni antipod, ali po svome misaonom dosegu dostiže isti nivo.

Kao deist Rousseau naravno otklanja objavljenu religiju i svaki konfesionalizam. Svi su mu kultovi podjednako štetni u tome, što kvare prirodno religiozno čuvstvo ljudskoga srca. On pledira za prirodnu religiju i odbacuje crkvu, svećenike, Bibliju i religiozne obrede kao nepotrebne izvanjske posrednike između boga i čovjeka. Njemu dostaje njihov izvorni, unutrašnji i neposredni kontakt. Bog je u svako ljudsko srce usadio prirodno religiozno čuvstvo, a sve ostalo je prijevara i tradicionalna laž. U osnovu, bog je zapravo najviše ćudoredno biće i njegove zapovijedi svode se na moralna načela. Čovjek je po prirodi *dobar* i nije počinio nikakav istočni grijeh. Stoga je *savjest* njegova najviša osobina, koja ga uzdiže do slike božanstva: »Savjesti! savjesti! ti božanski nagone, besmrtni i nebeski glase, pouzdani vođo neukoga i ograničenoga, no inteligentnoga i slobodnoga bića, nepogrešivi suče dobra i zla, koji čovjeku daješ sličnost s Bogom, tebi on ima zahvaliti savršenost svoje prirode i moralnost svojih djela. Bez tebe ne osjećam u sebi ništa što me uzdiže nad životinjama, osim žalosne prednosti, da lutam od zabluda do zabluda, pomoću shvaćanja bez pravila i razuma bez načela«.[13]

Time se zaokružuju Rousseauovi idealistički filozofski nazori, koji u francuskom prosvjetiteljstvu nisu bili od tolikog značenja kao pogledi materijalista, te zaostaju za ovima u poimanju bitka. Naprotiv, njegova filozofija države daleko

---

[13] Op. cit., IV., Vjeroispovijest i t. d., str. 393—394.

nadvisuje materijaliste i dominira cijelim stoljećem. Svojom idejom slobode kao supstancije čovjeka, spontanitetom uma i drugim momentima on je neposredno djelovao na Kanta. Možda se baš u tome očituje ona izvjesna distanca prema cijelom prosvjetiteljstvu, o kom smo govorili, a upravo je to moglo postati polazištem jednoga višeg misaonog stanovišta, njemačkog idealizma, koji predstavlja prvi uspjeli pokušaj njena prevladavanja.

V. POGLAVLJE

DIDEROT

Jednu od najzanimljivijih pojava francuskog prosvjetiteljstva predstavlja snažna i energična ličnost njene centralne literarne figure, Denisa Diderota. Osebujnost toga borbenog individualiteta sastoji se podjednako u svestranosti njegove književne djelatnosti kao i sjajnim crtama njegova značaja: rijetko se koji mislilac toga razdoblja odlikuje tolikom istinoljubivošću, samoprijegornim zalaganjem za opću stvar, osobnim junaštvom i dosljednošću. Jedan od najvećih ljudi svoga vremena, Diderot se svojom svestranošću približava Voltairu, i dubinom svoga talenta često nadilazi mnoge suvremenike. On je filozof i učenjak, povjesničar, pjesnik i romanopisac, publicist i kritičar, matematičar, političar i napokon — urednik velike »Enciklopedije«. Baveći se svačim, Diderot je u toku svoga života često mijenjao interese i smjer svojih nazora, koji nisu uvijek bili jednoznačni. Više nego drugi prosvjetitelji, Diderot je odrazio misaonu evoluciju prosvjetiteljskog pokreta. Oko polovine stoljeća dolazi do izvjesnoga prijeloma, koji se odvija u znaku napuštanja agnosticizma, deizma i naturalizma i njihova prerastanja u materijalizam i ateizam. U isto doba počinje i blistavi uspon književne karijere i slave Denisa Diderota. Ova prijelomna epoha našla je svoj izraz u njegovu filozofskom razvitku, koji svojim fazama skraćeno ponavlja glavna misaona razdoblja prosvjetiteljstva. Stoga Diderot u sebi sjedinjuje utjecaje takvih mislilaca, koji su međusobno oprečni, ali su njemu dali poticaja, da ih sjedini. Na prvom mjestu treba spomenuti Shaftesburya i Lockea. Oni su na Diderota pretežno djelovali u mlađim godinama i najviše pridonijeli oblikovanju njegovih etičkih i religioznih nazora. U zrelijim se godinama opaža izvjestan utjecaj Leibniza, osobito u pogledima na organizam i bit života. Na poli-

tičku filozofiju Diderota djelovao je Montesquieu, a cijelo djelo stoji u znaku blizine Voltaira, kojega Diderot vazda naziva svojim »učiteljem, velikim i slavnim bratom«.

Sumiramo li te utjecaje, moramo istaknuti da su oni predstavljali najbolje tendencije toga vremena, i da je Diderot sve njih darovito i smišljeno dalje razvio, tako da originalnost njegova talenta uopće ne dolazi u pitanje. To ne znači, da je on bio i potpuno samostalan filozof. Kao i ostali prosvjetitelji, on svoje nazore nije oblikovao sistematski, oni ne sačinjavaju unutrašnje jedinstvo i u cijelini ne prelaze okvire prosvjetiteljstva. Drukčije je u književnosti. Njegovi filozofski romani »Jacques fatalist«, a iznad svega »Rameauov nećak« spadaju među najbolja prozna ostvarenja 18. stoljeća i označuju nedostiživ obrazac svoje književne vrste, što su prvi jasno uvidjeli Goethe i Schiller, preveli ih i objavili na njemačkom, prije nego što su u Francuskoj za njih i znali.

Denis Diderot rodio se 1713. u Langresu, kao sin oca nožara. Prvo obrazovanje dobio je od jezuita i nakon prekinutih studija teologije i prava prvi od svih prosvjetitelja odluči, da postane profesionalnim književnikom. Po dolasku u Pariz izdržavao se prijevodima s engleskoga i davanjem privatne poduke. Uz prijevod Shaftesburyevih »Karakteristika« pod naslovom »Esej o zasluzi i kreposti« *(Essai sur le mérite et la vertu)* objavljuje svoj prvi rad, koji stoji još potpuno u znaku oponašanja velikog engleskog uzora. Osim književnosti i filozofije, Diderotovi interesi usmjereni su i prema prirodnim znanostima, matematici, glazbi i slikarstvu. S vremenom, u prvi plan sve više izbija književnost i filozofija, tako da već 1746. izlazi njegov drugi spis »Filozofske misli« *(Pensées philosophiques)*, koje je parlamenat radi njihova »uvredljiva i bezbožna« sadržaja javno spalio. 1749. slijedi »Šetnja skeptika« *(Promenade du sceptique)*, a 1749. izlaze »Pisma o slijepcima« *(Lettres sur les aveugles)*, koja su ga učinila poznatim široj publici i proslavila, no radi kojih je izvjesno vrijeme i odsjedio u tamnici Vincennes, gdje se zbila ona poznata epizoda s Rousseauom. Po izlasku iz tamnice on počinje prve pripreme za veliki rad na »Enciklopediji«, koji će ga zaokupljati punih dvadeset godina, iscrpiti njegove najbolje snage i tražiti velike osobne žrtve i odricanja. Sve je to Diderot hrabro podnio i tako najveći ideološki pothvat stoljeća uspješno doveo do pobjedonosnog kraja. Redaktorski posao nije ga spriječio, da nastavi svoj filozofski rad, te izda »Pisma o gluhonijemima«

(Lettres sur les sourds-muets) i poznate »Misli o tumačenju prirode« *(Pensées sur l'intérpretation de la nature)*. Diderot se rano oženio, ali nije bio sretan u braku i ostao osamljen, sve dok 1755. nije upoznao Sophie Volland, u nju se zaljubio i napisao joj bezbroj pisama, među kojima ima i takvih, gdje izlaže svoje filozofske poglede. Najznačajnija filozofska djela, »Razgovor između D'Alemberta i Diderota« *(Entretien entre D'Alembert et Diderot)* i »*D'Alembertov san*« *(Le rêve de D' Alembert)* izišla su tek posthumno. Pored toga Diderot je napisao i nekoliko drama i filozofskih romana, među kojima su najznačajniji već spomenuti »Fatalist Jacques« *(Jacques fataliste)* i »Rameauov nećak« *(Le neveu de Rameau)*, a razvio je i široku književnu i likovno-kritičku aktivnost, kuda spadaju njegovi »Saloni«. Kao i Voltaire, Diderot je također pokazivao simpatije za prosvjećene monarhe i niz se godina dopisivao s ruskom caricom Katarinom II., koja mu je u najkritičnijim časovima pružala obilnu materijalnu pomoć, a 1773. on se konačno odaziva njenom pozivu i boravi oko godinu dana na njezinu dvoru u Petrogradu. Posljednje godine provodi u radu na rimskoj povijesti i filozofiji. Umire u Parizu 1783.

U toku svoga života Diderot je, osobito u vezi s Enciklopedijom, oko sebe okupio sve velike prosvjetitelje i bio odličan prijatelj s mnogima od njih. Čini se, da su mu ipak najbliži bili Grimm i Holbach. Ako je Voltaire bio izvanjski vođa i najuglednija ličnost prosvjetiteljstva, njen »patrijarh«, Diderot je bio unutarnja duša pokreta. Pa i pored toga, nikada nije dostigao njegovu popularnost, i kada je 1793. Konvent donio odluku, da se Voltairov i Rousseauov pepeo prenese u Panthéon, istu počast nije odao imenu urednika velike Enciklopedije, kao i ni jednome od materijalista.

Filozofski razvitak Diderota obilježava izvjesne faze: u početku on je još potpuno pod dojmom teizma i esteticizma Shaftesburya; slijedi deističko-naturalistička faza, koja dolazi do svoga vrhunca u »Mislima o tumačenju prirode«, da bi svojim panteizmom utrla put materijalizmu, koji preteže u »Razgovoru između D'Alemberta i Diderota« i »D'Alembertovu snu«.

U »Eseju o zasluzi i kreposti« Shaftesburyjev pankalizam predstavlja polaznu točku. Sve je lijepo u prirodi i zadaća čovjeka sastoji se u tome, da svoju ličnost preda toj prasnazi oblika i reda u svemu. To se može postići samo obrazovanošću. Njome ćemo se uspeti do takva savršenstva, da ćemo u sve-

mirskom redu oblika i ljepote spoznati prst tvorca, višega bića, boga. Krepost se sastoji u skladnom životu s tim božanskim redom, ona uzdiže čovjeka do idealnoga jedinstva s božanstvom, kao najvišom moralnom ličnošću.

»Filozofske misli« nastavljaju istu temu, no cijelo se pitanje o bogu i ćudoređu sada postavlja izričito deistički. Slijedeći Voltaira, Diderot težište svoga istraživanja baca na fiziko-teološki dokaz božje opstojnosti: iz savršenstva svijeta izvlači se nužnost nekoga izvansvjetskog uzroka, prapočetka i tvorca. Spoznati pak što je bog o sebi, isto je tako nemoguće, kao i prodrijeti u bit stvarî. Mi nikada ne možemo prekoračiti granice našega iskustva. Tako dugo dok se krećemo unutar njegove granice, um je najviše načelo svega. No čim njih prekoračimo, počinje sumnja i neznanje.

Sasvim deistički Diderot odbacuje svaku objavljenu religiju i zahtijeva prirodnu. Toj temi posvećen je njegov kraći spis »Dostatnost prirodne religije« (La suffisance de la religion naturelle, 1747), koji zbog delikatnosti teme nije mogao biti objavljen za njegova života. Diderot dokazuje nemogućnost i apsurdnost pojma personalnoga boga. Takav je bog »nevaljao stroj, kojim se ništa ne može načiniti, što bi vrijedilo«. Objavljena religija navodi u svoj prilog čuda, no zar su čuda potrebna svemoćnoj providnosti? Apsolutnoj dobroti božjoj proturječe zla u svijetu, a nedostatak dobrote nespojiv je s providnošću, i t. d. Postojeći kultovi su štetni za ljudsku sreću, jer svi se oni temelje na zabludama, predrasudama i ljudskoj slabosti. Diderotov borbeni antiklerikalizam očituje se u njegovu stavu prema svećenstvu: »Interes je stvorio svećenike, svećenici su stvorili predrasude, predrasude su proizvele ratove i ratovi će trajati tako dugo, dok bude predrasuda, predrasude tako dugo dok bude svećenika, a svećenici tako dugo dok bude bilo interesa«.[1] Objavljena religija sadrži same besmislice, dok čovjeku potpuno dostaje jednostavno umno načelo. Potrebno je, da se pronađe takva religija, koja bi »u svih ljudi, u svim vremenima i svim mjestima morala da bude vječna, univerzalna i evidentna«. Taj zahtjev ne može zadovoljiti ni jedan od povijesno slučajno nastalih kultova, kao što su židovstvo, islam i kršćanstvo, već samo prirodna religija, zasnovana na umu.

---

[1] Usp. André Cresson »Diderot, sa vie, son oeuvre«: Presses universitaires de France, Paris, 1949, str. 48.

»Šetnje skeptika« označuju izvjestan zaokret u Diderotovu razvitku u smjeru agnosticizma. Religiozna skepsa ovdje se proširuje na sva područja. U ovome spisu Diderot često svojom manirom podsjeća na Voltaira. Skepsa, koja je prije bila samo polazište kritike teologije, sada postaje ishodište svake filozofije i ona u njoj završava.

Daljnji korak predstavljaju »Pisma o slijepcima« (1749), gdje skepticizam prelazi u kritiku deizma i ukazuje na proturječja Newtonovih i Clarkovih teza. Osobito se Diderot obara na Berkeleya i u kritici njegova solipsizma napada idealizam uopće: »Idealistima nazivamo one filozofe, koji, budući da su svijesni samo svoje opstojnosti i osjeta, što u njima nastaju, ne priznaju ništa drugo«. Takva ekstravagancija mogla se roditi samo u glavama duhovnih slijepaca. Protiv takvih, uputio je Diderot svoje djelo onima, što vide, t. j. ljudima zdravoga razuma. Gorčina ove satire i njen antireligiozni karakter uzbudili su vlast i službeno javno mnijenje, te se Diderot uskoro našao onkraj brave, i u tvrđavi Vincennes odsjedio tri mjeseca.

1754. izlaze njegove »Misli o tumačenju prirode«, u kojima nalazimo jače izražene panteističke i materijalističke momente. Osnovna misao djela sastoji se u shvaćanju, da je priroda jedinstvena i zatvorena cjelina. Sve se u njoj zbiva prema određenim osnovnim zakonima, — od kretanja planeta sve do naših duševnih sklonosti. Štoviše, ne samo da je svemir jedinstven, nego se on (po uzoru na Giordana Bruna i Spinozu) može smatrati i velikim živim bićem. U tom smislu cijela je priroda samo rezultat razvitka i preobražaja ovoga prabića, koje se preko svih organskih oblika popelo do čovjeka. Ovom koncepcijom Diderot se uz Lamarcka približuje modernom evolucionizmu. Pod utjecajem Leibnizova pojma monade, kao beskonačno malog živog i misaonog bića, od kojega je sastavljeno sve što jest, i Buffonove hipoteze o organskim molekulama, koje su obdarene sviješću, Diderot dolazi do hilozoističke hipoteze o općoj oživljenosti materije. Sve anorganske molekule potencijalno posjeduju skrivenu silu života, ali ova dolazi do izražaja tek u organizmu. Sila života ispoljava se i kao sposobnost molekule, da reagira na vanjske podražaje, t. j. kao svojstvo osjetljivosti. Prema tome sva materija u sebi sadrži silu života i osjećanja. Razlika anorganske i organske materije, kao i organizma uopće od čovjeka, svodi se na to, što ove sposobnosti u svakome od njih nijesu podjednako

razvijene. Priroda je jedna supstancija i nema ničega što bi se moglo spoznati izvan nje. Postoje tri spoznajne moći: promatranje prirode *(opservation de la nature)*, razmišljanje *(réflexion)* i iskustvo *(experience)*. Sve ostalo samo je besmislena tlapnja.

Premda se tako već približio rješenju problema, što ih je bio postavio, Diderot se u dodatku ovoga spisa, u »Pitanjima«, ponovno vraća skepticizmu i završava sumnjom u mogućnost spoznaje biti života, materije i kretanja. Treba ostati u prirodnim granicama našega uma, a on je svagda omeđen iskustvom činjenica. Na taj način, Diderot iz svojih premisa još nije izvukao zaključke, koji bi ga mogli uvrstiti u red otvorenih materijalista.

Taj odlučan korak, koji ga je sasvim približio materijalizmu, on je učinio tek u svojim najboljim filozofskim radovima: »Razgovoru između D'Alemberta i Diderota« i »D'Alembertovu snu«. Osnovni problemi ovih rasprava postoje u odnosu materije i osjetljivosti i podrijetlu života. Odbacujući idealističku tezu Descartesove metafizike o opstojnosti dviju različitih supstancija, Diderot nastoji pokazati, da u cijelome svemiru opstoji samo jedna jedina. No time nastaje pitanje o podrijetlu mišljenja i osjećanja. Budući da poznajemo samo jednu supstanciju, a to je osjetilna materija, među njenim svojstvima mora se nalaziti i osjetljivost. Ona spada među podjednako bitna svojstva materije kao i kretanje. Ako pak sva materija posjeduje svojstvo osjetljivosti, onda i kamen mora osjećati. Diderot smatra da kamen i viče, samo ga mi ne čujemo! Kakva je onda razlika između mrtve materije, živih bića i čovjeka? Nikakva, kaže Diderot, radi se samo o modifikaciji istoga svojstva. Naime, kao što postoji razlika između mrtve i žive sile (Leibniz), tako mora postojati i razlika u osjetljivosti između tih glavnih oblika bića i ona se pokazuje kao razlika *djelatne i nedjelatne osjetljivosti*. Nedjelatnu (potencijalnu) osjetljivost posjeduje anorganska materija, dok djelatna (aktualna) dolazi do izražaja u svim živim bićima, — biljkama, životinjama i čovjeku. Da se doista radi samo o raznim oblicima istoga načela, vidi se iz njihova međusobna prijelaza, koji se pokazuje u asimilaciji hrane: jedenjem i probavom pretvara se nedjelatna osjetljivost u djelatnu ljudskoga organizma. Osjetljivost je dakle bitno i opće svojstvo materije, ali nije identično s kretanjem, koje je svojstveno samo živim bićima. Kao što je Leibniz monadama pripisivao

silu kretanja i mišljenja, tako i Diderot *atomima* pripisuje neku osjetljivost, koja je nesvijesna u neživoj materiji i postaje svijesna, tek u životinjama, da bi u čovjeku prerasla u mišljenje. Da bi iz materije izveo mišljenje, Diderot je pretpostavljao, kako je sva materija osjetljiva, dakle na izvjestan način oduhovljena, što ga dovodi do panpsihizma. S druge strane, međutim, on otklanja Bonnetovu hipotezu praklica, koja je pretpostavljala, »da je cio slon već stvoren u atomu« (»D'Alembertov san«), ali ga to ne će smetati, da u nastavku istoga spisa tvrdi oprečno, t. j. da se podrijetlo života nalazi u unutarnjem previranju svakoga atoma. Polazeći od svekolike povezanosti prirode, on dolazi do slijedećeg zaključka: svaki je atom potencijalni slon, konj, pa i čovjek. Iz svega nastaje sve, sve prelazi u sve, svemir je samo jedno jedinstveno biće i individuum, atom je implicite svemir, a svemir razvijeni atom. Velika je ova misao općega jedinstva prirode, ali ona Diderotu služi i za to, da dokaže kako je život opće svojstvo materije (a ne samo visoko organizirane materije) i kao što ga je prije pretpostavka opće osjetljivosti dovela do panpsihizma, pretpostavka opće životnosti ovdje ga dovodi do hilozoizma.

Objašnjavajući život kao organizam, Diderot se pita što sačinjava njegovu specifičnost, i nalazi je u neposrednom spajanju živih točaka (atoma) u agregat. One se međusobno prožimlju i ne tvore samo izvanjski sklop, već sačinjavaju integralnu cjelinu. Bit organizma sastoji se u unutrašnjem kontinuitetu živih atoma, koji nastaje kao rezultat djelovanja (mehaničkih!) sila atrakcije i repulzije. Ovo više jedinstvo ne može se objasniti naprosto kao prosti zbroj dijelova. U tome je osnovna razlika mehanizma od organizma.

Sve to naravno ne dokazuje, da je Diderot potpuno prevladao mehanistički nazor na organizam, ali svjedoči o njegovoj vještini, da mehanističko promatranje prilagodi pojavi života. U svim svojim zaključcima njegov je materijalizam još obilno opterećen panpsihističkim i hilozoističkim primjesama, kojih se on nikada nije potpuno oslobodio.[2]

---

[2] Čini se, da je to bio razlog, što Marx u svom kratkom osvrtu na francuski materijalizam u »Svetoj porodici« samo usput spominje Diderotovo ime. Ako se Lenjin u »Materijalizmu i empiriokriticizmu« koristio njegovim nazorima iz posljednje faze za pobijanje Berkeleya i Macha, time još nije dokazano da se njega bez rezerve i u cjelosti može smatrati materijalistom.

Možda je njegov talenat bio jači na polju umjetničkoga stvaranja, i na tom području najznačajniji su njegovi filozofski romani, osobito »Rameauov nećak«. U liku toga skorojevića i propalice Diderot je prikazao opću izopačenost staroga poretka. Razmatrajući povijesno značenje prosvjetiteljstva, Hegel u svojoj »Fenomenologiji« visoko ocjenjuje vrijednost Diderotova prikaza »Svijesti, koja je svijesna svoje rastrganosti«[3] i u njoj otkriva značajku prosvjete: »*Rastrgana svijest* jest... svijest preokretanja, i to apsolutnoga preokretanja; ono, što vlada u njoj, jest *pojam*, koji sabire misli, koje poštenju leže razdaleko, a stoga je jezik toga pojma *duhovit*«.[4] Može se doista bez pretjerivanja reći, da je književno stvaranje prosvjetiteljstva u tom djelu doseglo svoj vrhunac. Pored toga, Diderot je i osnivač građanske drame. On je prvi pokušao da na sceni obradi, ne više personifikacije kreposti i poroka i samo »velike događaje« iz života kraljeva, nego svakodnevne sukobe i zgode iz života običnih ljudi. Razbijajući klasicističke dogme umjetničkog stvaranja, zasnovane na Boileauovoj »Pjesničkoj umjetnosti«, Diderot se (pod utjecajem Richardsona) borio za prirodnost umjetničkog izraza i umjesto stihova uveo prozni scenski jezik. Načela su mu bila dobra, ali ih on sam nije uspio realizirati, te njegove drame »Otac porodice« i »Vanbračni sin«, imaju samo kulturnohistorijsku vrijednost.

Kao estetičar, najvišu svrhu umjetnosti Diderot nalazi u njezinom moralnom djelovanju očišćenja naših čuvstava. Kriterij ljepote za njega se sastoji u slaganju s prirodom i umjetnost je uopće samo nasljedovanje prirode. Na taj način on je obilježio estetski ideal prosvjetiteljstva i zadao smrtni udarac klasicizmu. Pronađen je konačno i oblik nove umjetnosti. Odsad će kao stalni zahtjev biti isticana prirodnost umjetničkog djela, a ova za Diderota (kao i Shaftesburya) znači istodobno i moralnost. Prema tome tendencija nekog umjetničkog djela više ne će biti toliko direktna kao u Voltairea, nego će biti utoliko veća, u koliko je djelo prirodnije. S toga gledišta Diderot je pristupao i likovnome stvaranju, te piše Falconetu: »Istina je, da bez tehnike nema slikarstva; no što mi znači tehnika bez ideja? U krajnjoj liniji, ja još više volim ideje, nego boju.« Svoja estetska shvaćanja on je izložio u članku o »Lijepom« *(Le beau)* u Enciklopediji i u »*Eseju o slikar-*

---

[3] G. W. F. Hegel »Fenomenologija duha«, str. 269, 296; preveo V. Sonnenfeld, Kultura, Zagreb 1955.

[4] Op. cit., str. 284.

stvu«.[5] Ona su odigrala znatnu ulogu u oblikovanju prosvjetiteljske umjetnosti i pridonijela formiranju njena stila, koji se postepeno oslobađao klasicističkog manirizma.

Naprotiv, na području etike i politike, Diderot je uglavnom slijedio utrte staze Shaftesburyja i Montesquieua.

Diderotovim estetskim nazorima bio je blizak njegov prijatelj *Melchior Freiherr von Grimm*, podrijetlom Nijemac iz Regensburga, koji je rano došao u Pariz, tamo se potpuno udomaćio i postao istaknuta ličnost francuskog kulturnog života i prosvjetiteljskog pokreta. Poznat je po svojoj »Književnoj prepisci« (*Correspondance littéraire, philosophique et critique*, Paris, 1813., 16. vols).

Slično Diderotu, ali bez njegova talenta, zastupali su panpsihistička shvaćanja i *Charles Bonnet* (1720—1793) u djelu »Analitički esej o duševnim moćima« (*Essai analytique sur les facultés de l'âme*) i *Jean Battiste Robinet* (1735—1820). U svojim spisima »O prirodi« (*De la nature, 1761*) i »Filozofskim razmatranjima o prirodnom stupnjevanju oblika bića« (*Considérations philosophiques sur la gradation naturelle des formes d'être*) Robinet pod utjecajem Leibniza gradi svojevrsnu filozofiju prirode. Između kamena, životinja i čovjeka postoji samo kvantitativna razlika, jer svaki oblik materije posjeduje svojstvo osjetljivosti. Robinet pokušava pokazati, kako se i u području anorganske materije sve rađa, raste, razmnožava i umire. Ista se sila u raznim oblicima ispoljava kao fizička ili kao psihička, a svemir je također samo veliki organizam.

ENCIKLOPEDIJA

Prikaz Diderotove djelatnosti, a i prosvjetiteljske filozofije uopće, ostao bi nepotpun, kada se ukratko ne bismo osvrnuli na njegov urednički rad i osobni udio u velikoj »Enciklopediji«.

Enciklopedija je najveće i kolektivno ostvarenje cijelog francuskog prosvjetiteljstva. Ona na svestrani način rezimira duh »filozofskoga stoljeća«. U njoj su se na više ili manje harmoničan način sjedinile sve napredne duhovne tendencije toga vremena. Među pojedinim prosvjetiteljima postojala su ne samo razilaženja, nego i sukobi oko nekih najvažnijih filozofskih pitanja, ali svi su oni bili složni oko potrebe

---

[5] Usp. Denis Diderot »O umjetnosti«, Kultura, Beograd 1954.

zajedničkoga rada na ostvarenju te velike zadaće. Oni su uvidjeli, da je neophodno i neodložno skupiti, kritički osvijetliti i znanstveno prikazati cjelokupno kulturno naslijeđe i suvremenu kulturu. Svu obrazovanost bilo je potrebno razmotriti razumom, s obzirom na aktualne potrebe i svrhe građanskoga čovjeka, te time slomiti praznovjerja, uništiti predrasude i zablude. Na taj način izvršit će se priprema duhova za konačno obaranje ideološkog despotizma crkve i svjetovnog apsolutizma feudalne države. Koliko je takvo formiranje slobodnoga građanskoga *javnog mnijenja* u ono doba bilo aktualno i predstavljalo najveću društvenu potrebu, koliko je za to bilo potrebno žrtava, osobne odvažnosti i odricanja, danas više nije toliko vidljivo, jer su građanske slobode i opća obrazovanost za suvremenog čovjeka postale nešto samorazumljivo. U ono doba, međutim, trebalo je slomiti srednjovjekovnu crkvenu ideologiju, a na tom putu najveća zasluga pripada Enciklopediji i od svih njezinih suradnika prvenstveno njenom glavnom uredniku Diderotu.

Na putu svoga ostvarenja Enciklopedija je imala uzor u »Historijskom i kritičkom rječniku« Pierra Baylea, duhovnoga oca cijeloga stoljeća. No za razliku od njegova rječnika, koji je ipak pretežno bio orijentiran samo na teologiju i filozofiju kao jedine znanosti, Enciklopedija je prvi puta u povijesti obuhvatila i novovjekovne *egzaktne* znanosti, matematiku, fiziku i kemiju, i što je još važnije njihovu praktičnu primjenu, cjelokupnu suvremenu *tehniku*. Stoga će ona i nositi naslov: »Enciklopedija ili obrazloženi rječnik znanosti, umjetnosti i zanata« (*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris 1751—1772, 28. vols; *Supplément*, Amsterdam, 1776—1777., 5 vols; *Table analytique*, Paris 1780., 2. vols).

Vanjski povod njezina nastanka bio je sasvim slučajan. Jedan pariski knjižar ponudio je Diderotu da prevede na francuski Chambersovu englesku enciklopediju (1727) u dva sveska. Kao odgovor Diderot predlaže da se izda opsežna francuska enciklopedija i da on preuzme dužnost urednika. Prijedlog je prihvaćen, i glavnim urednicima postaju Diderot za humanističke znanosti i zanate, i D'Alembert za matematsko-fizičke znanosti. U respektiranju tehnike otkriva nam se duh građanskoga čovjeka, koji cijeni rad i industriju. Čim je posao počeo, Diderot je počeo skupljati suradnike i uspio je, da na istome pothvatu sjedini sve najveće duhove stoljeća:

Montesquieu je napisao članak o ukusu, Voltaire će napisati niz filozofskih i povijesnih članaka, Rousseau će surađivati s člancima o muzici i napisati članak o političkoj ekonomiji. D'Alembert je bio drugi glavni urednik i dao skoro sve priloge s područja matematike i prirodnih znanosti. Prirodopis je obradio slavni Buffon, pisac čuvene »Rasprave o stilu«, i »Opće i posebne prirodne povijesti« *(Histoire naturelle générale et particulière,* Paris, 1749.—1788., 36 vols), Quesnay, Turgot i Galiani priložili su niz ekonomskih, historijskih i drugih članaka. Surađivali su i Condillac i Helvetius, dok je Grimm, a osobito Holbach bio i ostao Diderotov neposredni pomagač. Holbach je napisao i niz članaka s područja kemije.

Prospekt Enciklopedije napisao je sam Diderot i on se pojavio u sredini 18. stoljeća, 1750, dok je prvi svezak s dozvolom kraljevom izišao 1751. On sadrži i čuvenu D'Alembertovu »Uvodnu raspravu«, koja obrazlaže svrhu i unutrašnji raspored cijeloga djela. Prema tom nacrtu, Enciklopedija će u prvom redu dati jedinstvenu sliku i povezani pregled ljudskih spoznaja, koje kao grane rastu iz jedinstvenoga stabla. Među pojedinim znanostima mora dakle postojati unutrašnja veza i logičan redoslijed. Kao obrazloženi rječnik, Enciklopedija će prikazati opća načela i detalje pojedinih znanosti, umjetnosti i zanata. Istodobno D'Alembert u ovoj raspravi pokušava dati sistem znanosti i pritom slijedi »slavnog Bacona Verulamskog«.

Već i prije izlaska prvoga sveska, Enciklopedija je stekla veliku popularnost među svim naprednim ljudima u Francuskoj i drugim zemljama, te okupila 4300 pretplatnika, što je u ono vrijeme značilo nezapamćen uspjeh i dostajalo, da time na sebe skrene pažnju vlasti, koje su u njoj s pravom otkrile ogorčenoga neprijatelja i smrtnu opasnost za poredak. Odatle potječe i sva mržnja vladajućih klasa prema tome pothvatu, koja se drastično očitovala nekoliko puta i pokušala onemogućiti njeno izlaženje. Već nakon drugoga sveska 1752. dolazi do prve zabrane tiskanja, no ona je uskoro povučena, da bi nakon prvih sedam svezaka 1757. došao daleko jači napad, koji je Diderot sjajno izdržao i nije odstupio od svoje namisli. Toj napad »bestidnice« ipak ga je prilično skupo stajao i bio uzrokom, da je on te godine izgubio svoje najjače suradnike: Rousseau je prvi odstupio zbog poznate svađe s D'Alembertom u vezi s njegovim člankom o Ženevi. Voltaire je surađivao samo do 1755., i kasnije samo povremeno bio u vezi s Dide-

rotom. Svoj odstup pokušao je motivirati nejednakom znanstvenom razinom pojedinih priloga, da bi se 1757. konačno povukao. Napokon te godine povukao se i D'Alembert. On se uplašio terora i nije imao toliko odvažnosti, da posao nastavi. Diderot je ostao potpuno sam, ali nije sustao i nakon mukotrpne borbe 1765. izdao posljednji svezak, iza kojega će kasnije doći dodaci i opsežni registri.

U svoje doba Enciklopedija na izgled nije djelovala toliko opasno, jer je bila prisiljena služiti se ezopovskim jezikom i taktički zavoditi čitaoca, koji je u glavnome članku obično nalazio samo konvencionalne postavke, da bi ga ovaj uputio na druge članke u vezi s istim problemom, koji su u duhu zdravoga razuma iznosili nešto dijametralno suprotno i upozoravali ga na zablude službenoga nazora na svijet. U tome se sastojalo prosvjetiteljstvo Enciklopedije. Jedino tako ona je mogla izići na kraj s vlastima i u nepovoljnim političkim uvjetima uspješno izvršiti svoju misiju.

Gledamo li danas na zasluge Enciklopedije kritički, u duhu našega vremena, onda nesumnjivo možemo naći i niz slabosti, naivnosti i nedosljednosti. U svoje doba, međutim, ona je predstavljala remek-djelo svoje vrste i odigrala ogromnu ulogu u razvitku političkih, znanstvenih i filozofskih pogleda napredne evropske kulture.

VI. POGLAVLJE

D'ALEMBERT

Svojim izvanjskim djelovanjem Diderotu vrlo blizak, ali svojim filozofskim težnjama od njega znatno različit, bio je njegov prijatelj i drugi glavni urednik Enciklopedije, D'Alembert. Za razliku od ostalih književnika prosvjetitelja, on je u prvom redu učenjak i pionir egzaktnih znanosti 18. stoljeća, što je dobilo osobiti oblik u njegovoj filozofiji. Ona nikada nije bila otvoreno društveno usmjerena, kao nauke drugih prosvjetitelja, i kao apstraktno-scijentistička doktrina nije stekla široku popularnost. Zbog toga ona nije ni toliko povijesno djelovala, kao što se to sa sigurnošću može reći za njegove egzaktno znanstvene spise. Pa ipak, D'Alembert je u neku ruku karakteristična pojava prosvjetiteljstva, jer u sebi sadrži njene najoprečnije tendencije: na spoznajnoteoretskom području empirizam i racionalizam, na ontološkom području materijalizam i idealizam. Njegova filozofija očigledno otkriva takve opreke, koje s prosvjetiteljskoga stanovišta nije moguće prevladati. Kolebljivost D'Alembertove filozofije očituje se u dilemi između racionalizma i empirizma, kojih elemente on nije uspio sjediniti i koji će se poslije njega još više razići, da bi postali ishodištem novih filozofema. Ako njegov empirizam s jedne strane znači pretpostavku Holbachova materijalizma, s druge strane radikalnost toga empirizma prerasta u agnosticizam i postaje izvorom spoznajnoteoretskoga idealizma. Ovaj se očituje u D'Alembertovu fenomenalizmu, koji će u slijedećem stoljeću djelovati na obrazovanje pozitivizma, empiriokriticizma, pa čak i pragmatizma. Posebno značenje pripada D'Alembertu i po tome što je on već prije Kanta svojim neuspjehom pokazao, kako prosvjetiteljstvo ne može prevladati dualizam novovjekovne filozofije i tako natuknuo potrebu jednoga višeg stanovišta. Njegov primjer također ilustrira

Lenjinovu tezu, da empirizam može postati izvorom Diderota i Holbacha, ali podjednako Berkeleya i Humea. Štoviše njegova filozofija na izvjestan način obilježava distanciranje od francuskoga materijalizma. Polazeći od istih pozicija kao i Diderot, D'Alembert se razvija u drugom smjeru i dolazi do oprečnih zaključaka. Rezultati njegove filozofije svakako ne predstavljaju najviše misaono dostignuće 18. stoljeća.

D'Alembert nije zaostajao za Diderotom samo na užem području filozofije, nego je i slabiji pisac od njega, suhoparan stilist i čovjek umjerena značaja, koji javno nikada nije otišao dalje od deizma i načela opće snošljivosti. Kada su napadi na Enciklopediju postali najjači, on je Diderota napustio. Naprotiv u privatnim pismima Voltairu i Friedrichu II. dolaze do izražaja neki, silom prilika s površine potisnuti momenti njegove ličnosti: istinoljubivost i osobna skromnost, suzdržljivost i napredna, ali svagda prigušena, socijalna usmjerenost njegove djelatnosti.

Kao i kod većine francuskih prosvjetitelja, i pri oblikovanju njegovih filozofskih nazora, pored tradicionalno-nacionalnog kartezijanskog ishodišta, znatnu ulogu odigrali su utjecaji Bacona, Lockea i osobito Newtona. Od suvremenika pak, i pored svoje blizine Diderotu, D'Alembert je uvijek najviše cijenio »velikoga učitelja« Voltaira.

Jean Le Rond D'Alembert, rođen je 1717. u Parizu, kao »prirodni« sin oficira Destouchesa* i ugledne gospođe de Tencin, koja ga je odbacila i ostavila na crkvenim stubama, da bi se za to gorko pokajala, kada je njezin sin odrastao i postao slavan. Međutim, on za nju nije htio ni da čuje i svojom majkom smatrao je samo siromašnu staklarku gospođu Rousseau, koja ga je prigrlila i odgojila kao svoje rođeno dijete. Školujući se u jansenističkom kolegiju Mazarin, D'Alembert se vrlo rano ističe svojom velikom nadarenošću za matematiku i prirodne znanosti, ali kasnije studira pravo i postaje odvjetnikom. To ga ne zadovoljava i on se daje na studij medicine, da bi na koncu našao svoj pravi poziv u egzaktnoj znanosti i filozofiji. Još vrlo mlad on je objavio nekoliko matematskih i prirodoznanstvenih radova, tako da već 1714. postaje članom francuske Akademije znanosti *(Académie des sciences)*, zatim Pruske akademije u Berlinu, Royal Society u Londonu i Francuske akademije *(Académie Française)* u

* Diderot tog oficira u svom »Razgovoru D'Alemberta i Diderota« piše Latouche (v. str. 224.)

Parizu. Najplodnije su godine njegove djelatnosti između 1750. i 1760. i gotovo se poklapaju s njegovim uredničkim i znanstvenim radom u Enciklopediji. 1750. upoznao se s gđicom de L'Espinasse (koju Diderot spominje u »D'Alembertovu snu«), zaljubio se i s njome podržavao vezu sve do njezine smrti. Živio je vrlo skromno i za razliku od drugih prosvjetitelja nije se odazvao primamljivim ponudama prosvjećenih monarha Friedricha II., da po smrti Maupertuisa preuzme predsjedništvo Pruske akademije, i Katarine II., da postane odgojiteljem ruskoga prijestolonasljednika. Cijenio je svoju osobnu nezavisnost više nego drugi njegovi suvremenici. 1772. postao je doživotnim tajnikom Francuske akademije i umro u Parizu 1783.

Za razumijevanje D'Alembertove filozofije značajni su njegovi spisi »Rasprava o dinamici« *(Traité de dynamique,* 1743) i »Rasprava o ravnoteži *(Traité d'equilibre).* Najpoznatiji od njegovih filozofskih radova jest »Uvodna rasprava u Enciklopediju« *(Discours préliminaire de l'Encyclopédie),* objavljena u prvom svesku 1751., koja razmatra postanak i povijesni razvitak znanosti. Na poticaj Friedricha II. nastali su njegovi »Elementi filozofije« *(Essai sur les éléments de philosophie,* 1759), gdje dolaze do izražaja i jači agnostički akcenti i sve veća tendencija prema onome, što je kasnije nazvano pozitivizmom. Njegovi povijesni spisi, kao na pr. »Uništenje jezuita u Francuskoj« i »Pohvale« mnogobrojnih akademika, spominju se doduše kao dijelovi njegova opusa, ali kao ni njegovi književni pokušaji, o kojima se danas jedva nešto zna, nisu bili za suvremenike, a nisu ni za nas od nekog značenja.

»Uvodna rasprava« daje vrlo sažet i jasan prikaz osnovnih načela D'Alembertove filozofije. Kao i cijelo prosvjetiteljstvo, ona odbacuje svaku metafiziku i obraća se iskustvu kao jedinom izvoru naših spoznaja. Slijedeći novovjekovnu tendenciju, D'Alembert više nego drugi mislioci toga razdoblja, jedinu i svu zadaću filozofije vidi u spoznajnoj teoriji, »eksperimentalnoj fizici duše«, i nju smatra osnovom svih ostalih disciplina. Stoga se baš u njega i najbolje pokazuje pravi smisao ovoga svođenja metafizike na spoznajnu teoriju, što nam ukazuje na bit novovjekovne filozofije uopće: sva se ona zasniva na antropološkoj interpretaciji čovjeka kao misaone životinje *(animal rationale),* kao subjektiteta. Ona čovjeka shvaća kao apstraktni subjekt, koji bitak samo »promatra« i stoga nikada ne može do kraja razračunati s pitanjem o

opstojnosti vanjskoga svijeta. Isti se problem javlja i kao pitanje »o mogućnosti spoznaje svijeta«. To su tipično novovjekovni filozofski problemi, koji se jednim imenom mogu nazvati pitanjima *spoznajne teorije*, i oni u toku 19. stoljeća formiraju i posebnu disciplinu: gnoseologiju, noetiku ili epistemologiju. Odsad filozofija više ne će pitati o bitku, već o njegovoj spoznaji, o znanju i znanosti, a to nije isto, jer je bit pitanja premještena u subjekt.[1]

Tek iz toga aspekta postaje nam jasno pitanje, kojim D'Alembert počinje svoju raspravu o podrijetlu i razvitku znanosti: kako nastaju i kakav je redoslijed naših spoznaja? Pitajući se o podrijetlu znanja, D'Alembert najprije ukazuje na njegove *izvore*. Slijedeći Lockea *(Sensation, Reflection)* i on sve naše spoznaje dijeli u neposredne i posredne. Prve proizlaze neposredno iz osjetila, druge nastaju obradbom ovih neposrednih, njihovim spajanjem i razdvajanjem. Osjeti su prema tome jedine izvorne spoznaje, dok su naši pojmovi (ideje) samo preradbe osjeta. Posredna spoznaja, razum, refleksija, nema samosvojnosti i svodi se na artikulirani osjet, D'Alembert smatra da ove tvrdnje ne treba dokazivati, nego dostaje, da naprosto ukažemo na *činjenice*, koje govore same za sebe, »jer u dobroj filozofiji, svaka dedukcija, koja se zasniva na činjenicama ili priznatim istinama, bolja je od one, koja se oslanja samo na hipoteze«.[2] Već tu na samom početku vidimo stavove, koji će D'Alemberta uvrstiti među preteče pozitivizma.

Prelazeći na predmete naših prvih spoznaja, D'Alembert ide utrtim stazama Descartesa i kombinira ga s Lockeom, što svakako baca sjenu na izvornost njegove problematike. Prva naša spoznaja (osjetilna) odnosi se na našu vlastitu opstojnost, a odatle proizlazi, da se i prva posredna spoznaja (ideja) mora odnositi na unutrašnju prirodu, na naše vlastito ja, što sačinjava naše misaono načelo (Descartesov *cogito)*. Druga naša spoznaja odnosi se na izvanjsko uopće, na zbiljski svijet, osjetilne predmete, t. j. na opstojnost vanjskoga svijeta (Descartesova *res extensa*). Prema tome, spoznaja počinje kod nas samih, kod naše intencije da spoznamo sebe, i tek onda prelazi na našu okolinu i teži, da svijet učini svojim *pred-metom*.

---

[1] Usp. Martin Heidegger, »Holzwege«, Zweite unveranderte Auflage, S. 81, sq, Verlag V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1952.

[2] D'Alembert »Uvodna rasprava u Enciklopediju«, str. 5; preveo Dragan M. Jeremić, Kultura, Beograd 1955.

Tako se cio problem usredotočuje na apstraktnog, usamljenog pojedinca, na subjekt, prelazi na mnoštvo takvih subjekata, te napokon na izvanjski okvir, gdje oni borave, — na svijet, bit kojega se sastoji u tome, da postane predmetom. Opstojnost vanjskoga svijeta, predmeta kao takvog, D'Alembert ne može »dokazati«, i on to sasvim jednostavno rješava pozivajući se na naš unutrašnji nagon. Čini nam se naprosto, da svi naši osjeti imaju neki izvanjski uzrok, jer na što bi se oni inače odnosili? Budući da taj nagon, koji je pouzdaniji od razuma, u nama sigurno postoji, D'Alembert iz njega zaključuje, da zbiljski uzrok osjeta doista postoji i tako postulira zbiljsku opstojnost svijeta. »Čini nam se tako, dakle jest tako« — rekao je doduše Hume, ali mi vidimo, da to uz male razlike važi i za D'Alemberta. Ovaj će stav D'Alembert zadržati i kasnije, i u »Elementima filozofije« pozivati se na osjet *opipa*, što ukazuje na Condillacov utjecaj. U njemu on nalazi garant zbiljnosti svijeta.

Postavljajući, međutim, cio problem na ovaj način, D'Alembert ne može dokazati opstojnost zbiljskoga svijeta. On ga može riješiti samo vjerom, da tako jest, kao što izgleda. Taj se naime problem uopće ne može riješiti idući ovim tradicionalnim putem, jer čisto teoretski dokazati opstojnost vanjskoga svijeta isto je tako nemoguće, kao i odricati je. Posljednji razlog za to ne leži u teškoći, već u nemogućnosti samoga pitanja, koje pretpostavlja čovjeka kao izvansvjetski subjekt i čovjeka lišeni svijet kao onostrani objekt, što je oboje podjednako apsurdno, ali duboko povijesno uvjetovano samim osnovom građanskog čovjeka. Da to nije »problem«, odnosno da je cijelo pitanje postavljeno obrnuto, prvi je uvidio Hegel u svojoj Fenomenologiji, dok Marx o njemu kaže slijedeće: »Pitanje, da li ljudskom mišljenju pripada predmetna istinitost, nije pitanje teorije, nego praktično pitanje ... Spor o zbiljnosti i nezbiljnosti mišljenja, koje se izoliralo od prakse, čisto je skolastičko pitanje«.[3]

U tom okviru treba promatrati kako D'Alembert rješava pitanje podrijetla znanja, t. j. uzroka njegova nastanka. Odbacujući prirođene ideje i shvaćajući čovjeka kao »tabulu rasu«, on smatra da su prva naša znanja nastala iz nužnosti, da zadovoljimo potrebe našega tijela. Promatrajući predmete što nas okružuju, opazili smo, da su nam izvjesni od njih korisni,

[3] Usp. II. Marxovu tezu o Feuerbachu.

a drugi štetni, te smo ih počeli istraživati samo zato, da bismo sebi pribavili prve, a izbjegli druge. Istodobno čovjek »opaža« da ima i drugih bića sličnih njemu (!), t. j. drugih ljudi, i znajući da oni imaju iste potrebe, čovjek je uvidio, da bi mu bilo od velike koristi, kada bi se s njima udružio. Tako nastaje društvo, jezik i t. d., pri čemu D'Alembert samo ponavlja općepoznata shvaćanja o društvenom ugovoru, koja ne donose ništa novo. Stupajući u društvo čovjek stječe ideje o poroku i kreposti, što ga ponovo vraća na prvo pitanje o načelu njegova djelovanja. Nalazeći u čovjeku izvjesna svojstva, kojih nema u materiji, D'Alembert (slijedeći Descartesa) zaključuje, da je čovjek sastavljen od dviju supstancija, materijalne i duhovne, odakle naravno proizlaze teze o besmrtnosti duše i božjoj opstojnosti. Za ove postavke D'Alembert također ne traži nikakva dokaza. Njemu ovdje dostaje unutarnje čuvstvo, kako je to slično naveo i prilikom razmatranja opstojnosti vanjskoga svijeta.

Ova objašnjenja bila su potrebna, kako bismo razumjeli temelje »uvodne rasprave«, a time i same Enciklopedije. Nakon ovih uvodnih razmatranja D'Alembert prelazi na određenje svrhe Enciklopedije. Ona ima dvostruki cilj: da bude Enciklopedija i obrazloženi rječnik znanosti, umjetnosti i zanata, dakle da s jedne strane pokaže zajednički izvor sviju znanosti, a s druge da ukaže na načela pojedinih znanosti. Sve znanosti proizlaze iz zajedničkoga enciklopedijskog stabla spoznaje, tu je njihovo podrijetlo i osnov međusobne povezanosti. Kako je prije toga razmotrio nastanak znanosti prema predmetima i polazeći od prirode počeo njihovo nabrajanje s fizikom i matematikom, tako sada D'Alembert napušta to stanovište i razmatra sustav znanosti idući Baconovim stopama. »Intelektualni globus« ima svoj osnov u trima duševnim moćima: pamćenju, razmišljanju i mašti. U njima se korijene tri glavna dijela sustava znanosti: pamćenju odgovara povijest, iz razmišljanja potječe filozofija i iz mašte nastaju lijepe vještine. Odatle proizlaze sve potpodjele, dok opet ne siđemo najjednostavnijim pojedinačnim spoznajama i predmetima. I tu se opet pokazuje *subjektitetni* osnov novovjekovnog filozofiranja, o kome smo govorili malo prije.

U »Raspravi« D'Alembert također često upotrebljava naziv »metafizika«, no samo u tradicionalno-školskom smislu prve filozofije ili ontologije, koja razmatra opća načela bića, dok njezinu apriornu metodu i spekulativne meta-fizičke pre-

uzetnosti smatra zastarjelim. Nakon prikaza enciklopedijskoga stabla i sustava znanosti, on se ukratko osvrće na povijest novovjekovne znanosti i filozofije, te najviše cijeni Bacona, Lockea i Newtona. Descartes i Leibniz ostaju malo u pozadini, a zatim se zadržava na svojim suvremenicima, od kojih ističe Montesquieua i Voltaira. Govoreći o Lockeu, on ističe njegovu zaslugu, što je metafiziku sveo na ono, što ona uistinu treba da bude — »eksperimentalna fizika duše«. Za sebe priznaje, da je njegov nastavljač i malo niže izričito protestira, da se filozofe i dalje naziva metafizičarima, što on ubuduće smatra uvredom. Kako je filozofija samo znanost o činjenicama iskustva, D'Alembert iznosi jednu postavku, koja doista zvuči, kao da ju je izrekao Avenarius: »... da bi ljudski rod izveo iz zablude ... čovjek je katkada prisiljen, da stare zablude zamijeni novima, kad se već ništa bolje ne može učiniti«.[4]

Ovo shvaćanje dominira u »Elementima filozofije«. Već na prvim stranama D'Alembert slavi svoje stoljeće kao »filozofsko« *(siècle philosophique)* i ponosno ističe ogroman napredak matematskih i prirodnih znanosti svoga doba. Taj napredak odvija se tiho, ali važnije od svih znanstvenih otkrića, to je nova metoda filozofiranja. Ta je metoda antispekulativna, iskustvena i prirodoznanstvena: načelo uzročnosti postaje vrhovnim načelom svega. Filozofija nije znanost o supstancijama i općim načelima bića, već primjena uma na različite pojedinačne predmete, na činjenice iskustva. Ona treba da osigura opće spoznajnoteoretske temelje za sve pojedinačne znanosti. To doduše ne će biti metafizička načela, no utoliko više pozitivna sustavna pravila, logičke sheme za dobivanje pravilnih zaključaka, koji će biti od koristi u praktičnom životu. Budući da su nam predmeti dostupni samo posredstvom osjeta, mi nikada ne možemo pitati za bit stvari. Ona nam ostaje nepoznata, jer nije dana iskustvom i znanost se mora ograničiti na pojave. Stoga se kategorije, kao što su materija, kretanje, vrijeme, prostor, duša pa i sam pojam boga, nikako ne mogu definirati. To su metafizičke spekulacije o bitnostima, koje su transcendentne. Znanost pak istražuje pojave i njihove međusobne odnose, koji su izraženi u zakonima matematike i fizike. Osnovni elementi ne mogu biti iskazani aksiomatski, već samo realnim određenjima, ali ova nisu manje evidentna.

[4] D'Alembert »Uvodna rasprava i t. d.«, str. 48.

Ideal filozofije bio bi postignut, kada bi se sve činjenice u prirodi mogle svesti na jednu jedinu, a sva bi se znanost mogla izraziti jednim zakonom. Tome se približio samo Newton svojom matematskom formulom zakona opće gravitacije, koja izražava osnovni zakon svemira. Odatle potječe D'Alembertovo oduševljenje Newtonom i shvaćanje, kako je potrebno odbaciti sve filozofske sisteme, koji se trude da otkriju bitnost svijeta. Treba se zadovoljiti otkrivanjem zbiljskih odnosa pojedinih stvari. »... Sistemi, ili štoviše snovi filozofa o većini problema metafizike, nemaju mjesta u djelu, koje izričito sadrži zbiljske spoznaje, koje su dostupne ljudskome duhu«.[5] Odbacivanje sistema, međutim, ne znači direktno proklamiranje načela nesistematičnosti mišljenja. Ono samo iziskuje ograničenje spoznaje na *pozitivne* podatke činjeničkoga iskustva, a to predstavlja nužnu konzekvenciju radikalnog empirizma, koji time prelazi u pozitivizam. Apsolutiziranje kauzalne metode i njeno mehaničko primjenjivanje na sva područja zbilje, ostaje također važna značajka D'Alembertove filozofije. No, kako je ova metoda u biti ostala metafizička, t. j. formalnologička, ona nije mogla riješiti tako krupna pitanja, kao što je na pr. beskonačnost. Ovu D'Alembert, kao i Newton, određuje apstraktno i samo negativno, kao beskrajnost, progres ad infinitum, što je Hegel nazvao lošom beskonačnošću.

U pogledu D'Alembertovih religioznih i etičkih nazora, mora se reći, da ni oni nisu bili osobito originalni. Slijedeći svoje engleske uzore i on je deist, te otklanja ateizam, kao i sve radikalne zaključke. Koncepcija njegova morala vrlo je prosta: ljudi se međusobno trebaju i odatle nastaje niz uzajamnih dužnosti. Kreposti i poroci izražavaju ono, što je ljudima korisno ili štetno. Ako je i bio umjeren, D'Alembert je ipak odlučan neprijatelj fanatizma i nesnošljivosti, ali kao zastupnik mirnoga napretka, protivnik svake nagle promjene.

U cjelini, D'Alembertova filozofija izražava neke tipične crte prosvjetiteljstva, ali istodobno u sebi nosi klice izvjesne opozicije materijalizmu. Svojom egzaktnošću i scijentizmom ona je samo još više zaoštrila opreku između iskustva i razuma, matematske općenitosti i prirodoznanstvene težnje za

[5] D'Alembert, »Eléments de philosophie«, VI.

[6] U tome Oskar Ewald nalazi bliskost između D'Alemberta i Kanta. Usp »Französische Aufklärungsphilosophie«, S. 87, Verlag E. Reinhardt, München 1924.

osjetilnom pojedinačnošću.[6] Nedosljedna u sebi, ona označuje i izvjesnu prekretnicu. Daljnji razvitak francuske filozofije mogao je sada krenuti u smjeru materijalizma, ili u smjeru idealističkog pozitivizma. D'Alembret je bio više učenjak nego filozof, i ni jedan od njegovih suvremenika nije toliko izbjegavao osobni engagement u društvenim sukobima vremena i bježao od politike, kao on. Ako ikome od »filozofa«, onda njemu pristaje epitet »kabinetskoga učenjaka«, što je u njegovu stoljeću revolucionarnih bitaka i neviđeno oštre socijalne funkcije filozofije, doista rijetka pojava.

VII. POGLAVLJE

CONDILLAC

Posebno mjesto Condillacove filozofije sastoji se u tome, što ona predstavlja prijelazni stupanj između empirizma i naturalizma prve polovine razvoja prosvjetiteljstva s jedne, i materijalizma kao njegova konačna rezultata s druge strane. Condillac je otišao znatno dalje od D'Alemberta u svakom pogledu: nastavljajući Lockeov utjecaj u Francuskoj, on ga je ne samo popularizirao, nego i uperio protiv francuske metafizike 17. stoljeća i prvi izvršio njezinu svestranu kritiku. Pritom je kritizirao i svoga učitelja Lockea i njegov gnoseologijski dualizam preobrazio u monizam sistematičkoga *senzualizma*. On je odbacio refleksiju kao samostalni izvor spoznaje, i osjet odredio jedinim izvorom i kriterijem svega znanja. Svojom pozitivnom stranom, Condillacova filozofija predstavlja neophodnu pretpostavku mehaničkoga materijalizma; ali samo pretpostavku, jer on nikada nije potpuno napustio teističke predrasude o božjoj opstojnosti i besmrtnosti duše. Potisnuvši ove kategorije iz nauke o osjetima, on ih je prihvaćao u teologiji i u njih vjerovao na području religije. To je još jedna od ograničenosti, koju će odstraniti tek materijalisti. No, kao gnoseologijski monizam, Condillacov senzualizam samo je prividno ontologijski neutralan. U njegovoj pozadini leži uvjerenje, da su osjeti izazvani podražajem materijalnih tijela, i tom linijom nastavit će kasnije materijalizam. Svojom negativnom stranom međutim, Condillacova filozofija donosi sa sobom i izvjesno jačanje idealizma. Ti se elementi ponekad javljaju već i u njenu početku, no s radikaliziranjem senzualizma jačat će i elementi fenomenalizma. Kvantificiranjem spoznajnih elemenata, Condillac, slično kao i D'Alembert, postaje preteča pozitivizma i empiriokriticizma.

Štoviše, u njega već nalazimo izvjesne elemente logistike: mišljenje je neposredno računanje, pojmovi su brojevi i simboli i t. d.

Etienne Bonnot de Condillac rodio se 1714. u Grenobleu kao potomak ugledne porodice. On je polubrat opata Mablya, utopijskog socijalista, i kao nećak gospođe de Tencin, blizak rođak D'Alemberta. Školovao se u jezuitskom kolegiju u Lyonu i studirao teologiju u Seminaru Saint-Sulpice i na Sorbonni. Osim teološke, tu je stekao i književnu, znanstvenu i filozofsku naobrazbu, te se upoznao s djelima Descartesa, Malebranchea i Lockea. Po završetku studija nije se posvetio svećeničkom pozivu, već odlučio da živi slobodnim životom profesionalnoga književnika prosvjetitelja. Ušao je u pariski javni život, istaknuo se svojim oštroumljem po salonima i stupio u dodir s Diderotom, D'Alembertom, Rousseauuom i drugim »filozofima«. Aktualni problemi suvremena života prisilili su ga da svoj apstraktan studij dopuni čitanjem modernih filozofa kao što su Bacon i Locke, i proslavljenih sunarodnjaka Fontenellea, Voltaira i Lamettrija. Pa i pored toga, njegov prvi spis, što ga je poslao Pruskoj akademiji, nosi naslov »Disertacija o božjoj opstojnosti« *(Dissertation sur l'éxistence de Dieu)*. Ona je kasnije objavljena uz »Raspravu o životinjama« i predstavlja neku teodiceju, koja svjetsko zbivanje tumači teleologijski, pa ga zato utemeljuje i kauzalno na ideji deističkoga prvog uzroka. Značajniji je njegov »Esej o podrijetlu ljudskih spoznaja« *(Essai sur l'origine des connaissances humaines,* 1746), u kojemu sve duševne radnje razmatra asocijativno-psihologijski u vezi s njihovim tjelesnim pobudama. Metoda istraživanja bila je analitička i nju Condillac 1748. primjenjuje na istraživanje velikih metafizičkih sistema 17. stoljeća u »Raspravi o sistemima« *(Traité de systèmes)*. Napokon 1754. izdaje svoje najbolje i najznačajnije djelo »Raspravu o osjetima« *(Traité des sensations),* kojim je najviše djelovao na suvremenike. Kao odgojitelj princa od Parme napisao je »Obrazovni tečaj« *(Cours complet d'instruction),* dio kojega predstavlja i njegova »Logika«, koja sadrži i gramatiku. Izišla je tek posthumno 1780., kao i »Jezik računa« *(La langue des calculs,* 1798), kojim se Condillac uvrštava u pionire matematske logike. Bio je član Pruske i Francuske akademije i umro na svome dobru Flux sur Loire 1780.

U »Eseju o podrijetlu ljudskih spoznaja« Condillac još ne ide mnogo dalje od svoga učitelja Lockea, učeno ga prepričava i ponegdje korigira. Tako i podnaslov djela ukazuje na izvjesnu originalnost njegove namjere, jer glasi: »Djelo, gdje se sve, što se tiče razuma, svodi na jedno jedino načelo«. Namjena djela identična je s Lockeovom. To je opovrgavanje metafizike, što je naznačeno odmah u početku: »Od svih filozofa, metafizičari mi se čine najmanje mudri; njihova me djela ničemu ne poučavaju; gotovo svuda nailazim samo na utvare«.[1] No ima dvije vrste metafizike. Jedna, koja hoće prodrijeti u bit bića, druga, mnogo skromnija, koja svoja istraživanja prilagođuje slabosti ljudskoga duha i koja se zadovoljava time, da istraži njegove spoznaje u granicama, koje su označene iskustvom. Radi se o tome da budu razmotrene radnje ljudske duše, njihovi izvori i granice. Promatrajući dušu, u njoj najprije nalazimo različite osjete svjetlosti, bojâ, mirisâ i t. d. Odatle zaključujemo da su radnje naših osjeta građa svih naših spoznaja. No, iako sve spoznaje imaju podrijetlo u osjetima, Condillac ne smatra, da je svagda tako bilo i uvijek tako mora biti. Duša je imaterijalna i samostalna supstancija, ali je istočnim grijehom vezana za tijelo i tako dugo, dok smo na ovome svijetu, tako će i ostati. Samo u tom smislu sve su duševne radnje vezane za fiziološke funkcije čovjekova mozga. Što je prije i poslije toga, u to filozofija ne ulazi, jer to prelazi iskustvo i dovodi do praznih spekulacija. Činjenica, da skup osjetilnih kvaliteta vežemo zajedno, kao i to da su sve radnje duše naše, navelo je neke filozofe da tvrde, kako su duša i tijelo različite supstancije. Uz gornju ogradu Condillac to poriče, smatra da su oni neodvojivi u ovome svijetu i svaki za sebe samo skupovi *(assemblage, collection)* osjeta.

Navedena ograda, da je međusobna ovisnost duše i tijela prouzrokovana istočnim grijehom, pokazuje još izvjesnu prisutnost elemenata teologije u Condillacovoj filozofiji. U cjelini međutim, ovo djelo nesumnjivo dokazuje, da je to samo formalna ograda, koja više služi kao vanjski plašt, iza koga se krije očevidna senzualistička tendencija. Condillacu se svagda radi o ovome svijetu, iskustvu i osjetilnim predmetima. Stoga je misao o prirođenim idejama besmislena. Osnov-

---

[1] Condillac »Essai sur l'origine des connaissances humaines«; publié par R. Lenoir, éd. Colin, Paris 1924, p. 1.

ne razumske radnje, što proizlaze iz osjeta, jesu opažaj *(perception)*, svijest *(conscience)*, *pažnja* *(attention)*, i sjećanje *(reminiscence)*. Zatim dolazi mašta *(imagination)*, kontemplacija *(contemplation)* i pamćenje *(mémoire)*. Svi ovi oblici spoznaje predstavljaju različito intenzivne i složene modifikacije osnovnih elemenata — osjeta. Iz pamćenja i pažnje proizlazi refleksija. »Taj način primjene naše pažnje... na razne predmete ili dijelove samo jednoga predmeta, naziva se *razmišljanje*«.[2] Ponekad među ovim senzualističkim razmatranjima nailazimo i na Descartesovu misao o jedinstvu subjekta spoznavanja, ali se Condillac nje ne drži, jer njemu je stalo upravo do toga, da subjekt razloži na njegove sastavne elemente. Iz refleksije potječe moć razlikovanja naših ideja, apstrahiranja, spajanja i razdvajanja. Ideja ima dvostrukih: jednostavnih, koje se odnose samo na jedan opažaj, i složenih, koje se odnose na više njih. Načela i najopćenitiji pojmovi samo su ekonomična i tehnička sredstva, da pojednostavimo komplicirano asociiranje bezbroja ideja, naprosto zato da skratimo spoznajni proces. Umjesto da neprestano spajamo i razdvajamo pojedine ideje, mi sastavljamo skupove ideja o izvjesnim pojavama istovrsnih obilježja i tako nastaju opći pojmovi i načela. Upravo stoga načela ne izražavaju snagu, već naprotiv slabost naše misaone tehnike, ona doduše pojednostavljuju proces asocijacije ideja, ali kao apstrakcije istodobno nas udaljuju od njihova jedinog izvora, osjeta. Kategorije, kao što su supstancija, uzrok, osnov, prostor, vrijeme i t. d. samo su zajednička imena za skupove istovrsnih pojedinačnih predmeta. Možda više nego drugdje, ovdje se vidi Condillacovo sljedbeništvo, da ne kažemo epigonstvo, tradicionalnih putova engleske asocijativne psihologije i njena nominalizma.

U drugom dijelu »Eseja« Condillac prelazi na razmatranje jezika, i ovdje se čini nešto originalniji. Razmatranje počinje naivno s pretpostavkom, da su Adam i Eva istjerani iz raja naišli na potrebu, da jedan drugome priopćavaju svoje misli. Odatle nastaje i potreba, da ideje nađu svoj izraz u raznim znacima. Znakova ima trovrsnih: prvi su sasvim slučajni i nepovezani tjelesni pokreti; zatim nastaju prirodni znaci, koji nalaze svoj izraz u krikovima i glasovnim zvucima, i napokon nastaju umjetni znaci, koje obilježavaju artikulirani jezik i

---

[2] Op. cit., str. 38

pismo. Condillac se trudi, da jezik razmotri historijski i smatra, da njegov napredak zavisi od utjecaja klime, vladavine, ćudoređa i t. d. Iz činjenice jezika on izvodi i nastanak umjetnosti plesa, glazbe i pjesništva. Spis završava određenjem njegove analitičke metode istraživanja. Analiza se sastoji u razlaganju svake kompleksne pojave na njene jednostavne i početne elemente. Previdimo li ta načela, kao rezultat spoznaje proizići će same zablude. Njih možemo izbjeći, samo ako se ne služimo lažnim idejama. To postižemo na taj način, da sve ideje svedemo na njihovo zajedničko podrijetlo — osjete, u kojima se nalazi posljednji i najviši kriterij istine. »Ako je podrijetlo zablude u pogrešno ili rđavo određenim idejama, podrijetlo istine mora biti u dobro određenim idejama«.[3] To nam najbolje dokazuje matematika, a ona je za Condillaca uzor znanosti.

Ustajući protiv metafizike gotovo na svakoj strani svoga »Eseja«, Condillac toj temi posvećuje i poseban spis »Raspravu o sistemima«.[4] Sistemi Descartesa, Spinoze, Leibniza i Malebranchea pogrešni su zbog toga, jer previđaju i prekoračuju iskustvo, koje je svagda ograničeno osjetilnom izvjesnošću. Stoga oni, ne samo što ne mogu riješiti osnovna pitanja filozofije, već su svojom preuzetnošću smiješni i štetni, jer nas zavode u bludnju i umjesto znanosti pružaju samo utvare i priče. Metafizički sistemi počivaju na načelima i hipotezama, koje se ne slažu s činjenicama, i u tome je posljednji razlog, zašto ih treba zamijeniti novima. Condillac ne odbacuje duh sistema, koji se za njega sastoji u dosljednom izvođenju pojedinih zaključaka iz prvih načela. U tome smislu i metoda analize mora postati sistematska. Radi se samo o tome, da ta prva načela budu općepoznate pojave. Uzor takva sistema za njega također predstavlja samo Newtonova filozofija prirode, gdje sve pojedinačne činjenice, od pada jabuke s drveta do kretanja planeta, svagda potvrđuju opće načelo zakona gravitacije.

»Rasprava o osjetima« predstavlja primjenu analitičke metode i nauke o podrijetlu ideja na uže područje osjeta, kako bi se pokazalo, da sve spoznajne funkcije doista potječu iz je-

---

[3] Op. cit., str. 198.

[4] »Lockeov neposredni učenik i francuski tumač Condillac, odmah je Lockeov senzualizam uperio protiv metafizike sedamnaestoga stoljeća«, K. Marx »Oeuvres philosophiques«, t. II. »La sainte Famille«, trad. Molitor, éd. Costes, Paris 1947. str. 232.

dnog jedinog izvora. Ova intencija postojala je već i u »Eseju«, ali tamo se refleksiji ipak još pridaje izvjesna samostalna uloga u sklopu procesa spoznavanja. Ona je potpuno odbačena tek ovdje, i sada Condillac konačno napušta Lockeovo dvojstvo izvora spoznaje. Sve oblike refleksije on izvodi iz senzacije i tako sprovodi dosljedni gnoseologijski monizam, — rijedak pokušaj apsolutnoga senzualizma u povijesti filozofije.

Izvanjski poticaj za »Raspravu« potekao je od gospođice Ferrand, Condillacove intimne prijateljice, kojoj je djelo i posvećeno. »Rasprava« počinje riječima, kako je njena glavna svrha pokazati, da sve naše spoznaje potječu iz osjeta. Polazeći od toga apstraktnog sintetičko-logičkog načela, Condillac se upušta u svoja razmatranja i analizom rastavlja dušu na njezine najjednostavnije dijelove, da bi ih kasnije ponovo sastavio. Cio njegov metodski postupak uvjetovan je razumskom sintezom, što on naravno ne vidi, nego vjeruje da doista slijedi zbiljski tok spoznaje. Sve duševne radnje potječu iz osjeta, no zašto uopće osjećamo? Osjećamo iz potrebe za nekim predmetom, a potreba za njim sastoji se u njegovu nedostatku. Odatle potječu sve naše žudnje, pa i osjeti. Sada treba pokazati, kako iz pojedina osjeta nužno proizlazi pojedina ideja, i što naše sposobnosti duguju svakom osjetilu posebno. Prema tome, »Rasprava« se dijeli na četiri dijela: Prvi dio razmatra osjetila, koja sama o sebi ne sude o vanjskim predmetima, drugi dio razmatra opip, jedino osjetilo, pomoću kojega sudimo o vanjskim predmetima, treći dio raspravlja o tome kako opip uči druga osjetila da sude o vanjskim predmetima i četvrti govori o potrebama, idejama i vještini izolirana čovjeka. Pretpostavka je »Rasprave«, da je čovjek lišen svih navika, dakle, da nema ni prirođenih idejâ. Sve ideje nastaju postepeno iz potrebe i potječu iz osjetila. Tu veliku istinu, kaže Condillac, prvi je izrekao Aristotel, ali se toga nije svagda držao, sve dok to ponovo i iscrpno nije dokazao Locke. Stoga Condillac smatra, da sve ostale filozofe, što nastupaju u međuvremenu, udobno može izostaviti, jer su beznačajni. Misao o istočnom grijehu kao uzroku ovisnosti duše od osjetilnosti, ostaje prešutnom pretpostavkom i u »Raspravi«.

U prvom dijelu Condillac opovrgava Lockeovo shvaćanje dvostrukog izvora spoznavanja i refleksiju više ne uzima obuhvatnim imenom za sve intelektualne, voljne i čuvstvene radnje, već ju određuje samo kao sekundarnu, izvedenu sen-

zaciju. Slično je i sa pažnjom, sjećanjem, pamćenjem, uspoređivanjem, razlikovanjem, suđenjem, voljom i maštom. Sve su to navikom stečene spoznajne radnje i možemo ih izvesti iz osjeta. Jednom riječju »sve duševne radnje samo su isti osjet, koji se različito preobražava«.[5] Postoje samo osjeti različitog intenziteta: jedni su jači, te se ističu više, drugi su slabiji, pa ih ne zamjećujemo. Tako nastaje pažnja: ona je naglašeni osjet. Ako se pak neki osjet odnosi na prošli utisak, onda je to sjećanje. Nastupe li dva podjednako jaka osjeta, među njima nastaje odnos i mi ih uspoređujemo i razlikujemo. Tako nastaje suđenje. Budući da su osjeti neposredno ugodni ili neugodni, oni implicite sadrže čuvstveni i voljni momenat. Odatle ljubav i mržnja, strah, radost, privlačnost i odbojnost.

Kao pomoć za objašnjenje ovih općih načela rasprave uzima on za ilustraciju fikciju *kipa*, koji postepeno biva obdaren osjetilima njuha, okusa, sluha i vida. Model kipa za Condillaca predstavlja apstrakciju izolirana čovjeka, tabulu rasu, potencijalnu dušu, koja tek izvjesnim redom prima svoje moći kao međusobno nezavisne elemente. U predgovoru napominje, da se namjesto kipa uvijek moramo postaviti mi sami i samo tada ćemo razumjeti genezu spoznaje. Napomenimo samo, kako ova fikcija kipa odlično ilustrira koncepciju čovjeka kao izolirana pojedinca, odakle proizlaze sve one posljedice za određenje biti spoznaje, o kojima smo već govorili.

Premda svi osjeti potječu iz osjetila i njih izazivlju utisci izvanjskih predmeta, ni jedno od dosada razmotrenih osjetila ne može kipu pružiti uvjerenje i dokaz opstojnosti vanjskoga svijeta. To postižemo tek posljednjim, najvažnijim osjetilom — *opipom*. Opip statuu poučava, da njeni osjeti mirisa, zvuka, ukusa i boje nisu samo modifikacije njenih osjetila, ili samo načini njena bitka, već da njima odgovara i vanjski predmet, opstojnost i zbiljnost. To proizlazi iz čuvstva *otpora*. Dodirivanjem predmeta naše tijelo nailazi na otpor drugoga tijela i tako zaključujemo, da ono zauzima neko mjesto u prostoru, da je to druga neprekidnost, neko drugo tijelo, a ne naše vlastito, dakle da u prostoru nismo samo mi sami, već da zbiljski postoje predmeti oko nas. Sada je kip uvjeren, da čvrstoća, kojom se neki predmet odupire njegovu dodiru nije

[5] Condillac »Traité des sensations«, éd. Hachette, str. 32.

samo njegova modifikacija, već da zbiljski pripada predmetu izvan i neovisno od nas. Osjeti dakle ukazuju i na opstojnost vanjskoga svijeta.

Još u »Eseju« Condillac je naglašavao kako sve duševne navike stječemo vježbom, odgojem, i bez odgoja čovjek bi ostao životinja. No i pored toga čovjek nije toliko različit od životinje, i to Condillac pokušava dokazati u »Raspravi o životinjama«, koja dolazi iza »Rasprave o osjetima«. Životinje nisu nikakvi automati, kako je to pogrešno smatrao Descartes. One također misle, osjećaju i rasuđuju, te imaju ideje. Od čovjeka one se razlikuju samo gradualno, njihovo se mišljenje odvija prema nagonu i one ne dopiru do samosvijesti.

Iz svega proizlazi, da Condillac spoznaju shvaća kao pasivan skup pojedinačnih elemenata, naprosto sumu za sebe postojećih i međusobno neovisnih subjektivnih djelatnosti. Preostaje mu još samo da naglasi, kako spoznaja, slikajući vanjske predmete, ne može spoznati bit stvari. Stoga su tijela »samo skupovi svojstava koje osjećamo«, a ne osebične supstancije. Ovdje se pokazuje Condillacova bliskost Humeu. Krajnja konzekvencija senzualizma negira njegovu polaznu pretpostavku. Boreći se protiv subjektivizma metafizike i naglašavajući ulogu objekta u spoznaji, senzualizam prelazi u svoju opreku i završava tezom, da je objekt samo u odnosu na subjekt. Condillac nije tako daleko od Berkeleya, kako se to na prvi pogled čini, i to će biti razlogom, da je i on imao udjela u nastajanju empiriokriticizma i drugih vrsta subjektivnog idealizma.

Ovaj momenat prevladao je u kasnim Condillacovim radovima o logici i gramatici, a osobito u »Jeziku računa«. Tamo spoznaja figurira samo kao matematska operacija s poznatim veličinama, da bi se odatle došlo do nepoznatih. Spoznajne tvorbe su jednadžbe i algebarske operacije s njima dovele su Condillaca do rezultatâ, koji nimalo nisu u skladu s njegovom senzualističkom polaznom točkom: u težnji za neposrednošću osjetilnih predmeta, on je došao do misaonih apstrakcija matematike, koja operira samo logičko-pojmovnim elementima. Njene konstrukcije racionalnoga su podrijetla i njihova je općenitost beskrajno daleko od osjetilne pojedinosti.

Ne ispuštajući iz vida idealističke momente Condillacove filozofije, njena vrijednost sastoji se u tome, što predstavlja prvi pokušaj gnoseologijskoga monizma, kojim je dosljedno domislio teze empirističke filozofije. Istodobro, ona je uspje-

la da donekle sistematizira dotadašnja iskustva spoznajne teorije prosvjetiteljske filozofije, koja će svoju sintezu dobiti u ontologijskom sistemu mehaničkoga materijalizma. »Sistem prirode« postao je moguć, tek nakon Condillacova radikalnog prekida s tradicijom esejističko-aforističkoga filozofiranja, toliko proširenom u stoljeću filozofskih romana.

Condillacov sistematski oblikovani senzualizam postao je u Francuskoj školska filozofija i ubrzo stekao dosta sljedbenika, među kojima se ističe *Pierre Georges Cabanis* (1757—1808) pisac djela »O odnosima fizičkoga i moralnoga u čovjeku« i aktivni sudionik Velike revolucije. On je prekoračio granice učiteljeva senzualizma i približio se materijalizmu. Značajna je njegova uloga u razvitku fiziologijske psihologije. Condillacovu nauku on je korigirao na taj način, što osim izvanjskih osjeta veću važnost pridaje i unutarnjim organskim, odakle je izvodio podrijetlo nagona.

Značajniji je drugi Condillacov sljedbenik *Destutt de Tracy* (1754—1836), poznat po djelu »Elementi ideologije« *(Eléments d'idéologie)* prema kojemu je čitav smjer i tabor njemu bliskih ljudi od Napoleona prozvan ideološkim, a njegovi zastupnici *ideolozima.* Termin je imao taj pogrdan smisao, da se ideolozi bave čistim idejama o sebi i za sebe, koje izražavaju samo njihovo mnijenje i prema kojemu bi oni htjeli preobraziti svijet.[6]

Destutt de Tracy preradio je Condillacovu nauku u tom smislu, što je pored osjeta pridavao izvjesnu samostalnost i suđenju, a osobito *volji.* S osjetom opipa povezan je voljni impuls, koji u dodiru nailazi na otpor, naša egzistencija otkriva tuđu egzistenciju i tu se nalazi izvor spoznaje kako opstojnosti vanjskoga svijeta, tako i nas samih, kao voljnih, aktivnih bića. Ideologija je znanost o podrijetlu, vezama i kombinacijama ideja, ona razmatra postanak svih naših spoznaja.

Kao liberalni političar, Destutt de Tracy bio je protivnik Napoleonova despotizma, što je izazvalo Napoleonov gnjev. Njegova političko-ekonomska shvaćanja Marx je često ironizirao, i nazvao ga »hladnim buržoaskim doktrinarom«.[7]

---

[6] Ova kritika imala je udjela u nastajanju Marxova pojma ideologije kao obrnute slike svijeta.

[7] Marx, »Kapital« I., Zgb 1947, str. 577.

VIII. POGLAVLJE

LAMETTRIE

Dosadašnja razmatranja prosvjetiteljske filozofije pokazala su nam, da je opća tendencija njezina kretanja usmjerena prema materijalizmu i ateizmu. No, iako su svi njeni mislioci išli tim putem, nijesu svi došli, niti su mogli doći do njegova kraja. Jedni su kročili samo njegovim prvim dijelom (Montesquieu, Voltaire, Rousseau) i zadovoljili se empirizmom i deizmom. Drugi su doprli do senzualizma i naturalizma (D'Alembert, Condillac) i približili se materijalizmu (Diderot), a samo najodvažniji prosvjetitelji, koji rezimiraju opće misaone smjerove toga vremena, prodiru do čistoga materijalizma. Ispočetka on će biti izvanjski opterećen nekim naivnim slabostima, sporadično će akceptirati i neke pseudometafizičke teze i katkada koketirati sa starom metafizičkom terminologijom. Takav se materijalizam prvi puta javlja u obliku prirodoznanstvenoga mehanicizma liječnika Lamettrija. Njegov život i rad odvija se u prvoj polovini stoljeća i završava gotovo istodobno, kada je prosvjetiteljski pokret tek došao do svoga punog razmaha i svom se snagom bacio na izvršenje svoga najvećeg književnog pothvata: Lamettrie umire 1751., kada izlazi prvi svezak Enciklopedije. Javljajući se pred konac prve polovine stoljeća, on se svojim djelima predstavio publici prije nego Condillac i Diderot i svojim je osnovnim stavom nadilazio hilozoističku polovičnost materijalizma ovog posljednjeg. Za razliku od Holbacha, koji je sjedinio oba smjera francuskog materijalizma, glavni izvor Lamettrijeve nauke nije empirizam Lockea i njegova francuskog nastavljača Condillaca, već onaj drugi, »koji ulazi u prave prirodne znanosti« i uglavnom polazi od Descartesove fizike.[1] U skladu s

[1] K. Marx, »La Sainte Famille«, str. 225.

time, Lamettrie će težište svoje nauke staviti na medicinska promatranja tjelesne uvjetovanosti čovjekovih duševnih pojava. Kao liječnik, on će svoj interes usredotočiti oko fiksiranja antropologijskih zakonitosti čovjekova organizma, i odrediti ga kao stroj. Descartesovu shemu on će prenijeti sa životinja i na čovjeka, ali je dopuniti materijalističkom postavkom, da svaki stroj i osjeća, te odatle doći do osnovnih zaključaka mehanističkoga materijalizma, da se sva materija sama o sebi kreće, osjeća i misli. Time je on implicite položio temelje za materijalističku ontologiju »Sistema prirode«.

Julien Offray de Lamettrie rodio se 1709. u gradiću St. Malo na obali La Manchea u bogatoj trgovačkoj porodici. Školovao se u jansenističkom kolegiju u Parizu. Već kao petnaestogodišnji dječak pokazao je izvjesne sposobnosti u humanističkim znanostima i napisao jedan kratak spis u obranu jansenizma. Uskoro se zasitio apstraktnih shema školske znanosti i bacio na studij medicine u Reimsu. Niska razina medicinske znanosti u Francuskoj nije ga zadovoljila i nakon petogodišnje prakse u svom rodnom mjestu, on se ponovo laća studija medicine u Leydenu u Nizozemskoj, gdje je tada naučavao jedan od najslavnijih evropskih liječnika, čuveni spinozist Boerhaave. Lamettrijevo oduševljenje s učiteljem bilo je veliko i on doskora prevodi nekoliko njegovih spisa na francuski. Uz utjecajne preporuke on 1742. dobiva mjesto liječnika u gardijskoj pukovniji i sudjeluje u ratovima za austrijsko naslijeđe. Prilikom jednoga ratnog pohoda u Njemačkoj spopada ga teška groznica i bunilo, što mu otvara uvid u veliki utjecaj, što ga poremećaj organskih funkcija vrši na ljudsku dušu. To ga potiče, da ova promatranja oblikuje i znanstveno i tako 1745. nastaje njegov spis »Prirodna povijest duše« (Histoire naturelle de l'âme). U tome je djelu on otvoreno zastupao materijalizam, što ga je izvrglo mnogim progonima i ugrozilo njegov položaj. Dostajala je još jedna rugalica lakomosti liječnika neznalica, i on je morao bježati u Nizozemsku, gdje 1748. izlazi njegov malen, ali epohalan spis »Čovjek stroj« *(L'homme machine)*. Ovo je djelo bilo toliko neprijateljsko tradiciji, da je kao opasno izazvalo žučna negodovanja, i konačno Lamettrija nagnalo da napusti i Nizozemsku i skloni se pod okrilje poznatoga mecene pruskoga kralja Friedricha II. u dvorac Sans-Souci u Potsdamu. Slobodoumni kralj postavio ga je za svoga osobnog liječnika i osigurao mu mjesto u Pruskoj akademiji znanosti. U Berlinu

Lamettrie se konačno osjećao slobodnim i objavio nekoliko spisa od kojih su najznačajniji »Čovjek biljka« *(L'homme plante)*, »Antiseneka ili rasprava o sreći« *(L'antisénéque ou discours sur le bonheur)* i »Vještina uživanja« *(L'art de jouir ou l'école de la volupté*, Potsdam 1751). Posljednji spis iznosi najbezobzirnije načela njegove hedonističke etike, i mnogo je škodio ugledu svoga pisca. Ostao je nedovršen, jer je Lamettrie 1751. naprasno umro, slučajno se otrovavši nekom pokvarenom paštetom, što su njegovi neprijatelji, klerici, svagda zlobno isticali, htijući ga time ocrniti pred suvremenicima i potomstvom. No, već je Friedrich II. u svojoj »Pohvali Lamettrija« (1752) dovoljno opovrgao svakovrsne klevete, koje su bile upućene na njegovu ličnost, i priznao mu svojstvo učenjaka i filozofa.

U svom prvom spisu »Prirodnoj povijesti duše« Lamettrie polazi od klasične aristotelovsko-skolastičke opreke materije i oblika. Prividno u skladu s tom tradicijom, on pokušava riješiti problem duše, te smatra, da je duša aktivno načelo i pobuda tijela. No odmah zatim, on to tumači tako, da je svaki oblik samo akcidencija tvari, pa je prema tome i duša samo oblik materije. Izvođenje toga stava vrlo je oštroumno i prava njegova tendencija skrivena je iza naslaga teologije, te još ne izbija otvoreno na površinu. Duša i tijelo su prema tome nerazdvojivi. Pitati se međutim, što je supstancija tijela i duše, nema nikakva smisla, jer oni nam nužno ostaju nepoznati. Naime, sva naša spoznaja izvire iz osjeta, a osjeti nam daju samo pojedinačna svojstva predmeta, nikada njegovu cjelinu, bit. Zato ne možemo znati, što je supstancija, niti je li duša supstancija, je li besmrtna i t. d. Sva ta pitanja treba otkloniti. No, ako je duša vezana uz tijelo, dakle uz tvar, nastaje pitanje, što je tvar? Vidimo, da je tvar svagdje oblikovana, nigdje ne možemo naći neoblikovanu tvar, i svaki je oblik tvaran. Prema tome, ako i ne znamo, je li materija supstancija, ostaje činjenica, da je ona svagda raznoliko oblikovana. Nema materije bez oblika, i odatle treba zaključiti, da je ona sposobna primati sve oblike, da je ona po mogućnosti beskrajno različita, dakle, da je u osnovi svega, — premda Lamettrie ne kaže izričito, da je ona substancija (ispod svega).

Ako se sada vratimo na razmatranje duše i podsjetimo, da se duša sastoji od skupa različitih funkcija, koje se sve zasnivaju na organskim procesima i svode na utiske naših osjetila, onda iz toga proizlazi, da je tvar sposobna da osjeća. Slično je

i s kretanjem. Svako kretanje pretpostavlja svoga nosioca, supstrat, ono što se kreće. To pak, što se kreće, jesu pojedinačni predmeti, razni oblici materije. Svaki je od njih konkretno-pojedinačan, a materija drugačije i ne opstoji. Čista materija, materija uopće, samo je naša apstrakcija. Ljudi to ne uviđaju i odatle nastaje iluzija o apsolutnom mirovanju materije, i potraga za prvim pokretačem. Svega toga u zbilji nema, pojedinačne se stvari uvijek kreću, dakle nema materije bez kretanja, kao ni kretanja bez materije. Rezimiramo li to, čini se, da se materija sama o sebi oblikuje, kreće i osjeća. Sve to ne možemo tvrditi kategorički, jer nam bit materije ostaje nepoznata, kao i bit duše, i t. d. Ako je pak riječ o samoj duši, onda Lamettrie aristotelovski razlikuje tri njene vrste: vegetativnu u biljaka, osjetilnu u životinja i umnu u čovjeka. Umna duša odlikuje se pojedinim duševnim radnjama, kao što su pažnja, pamćenje, nagon, strast i refleksija. Sve su te radnje vezane za određene organske funkcije našega tijela, za živčane titraje, koji fizičke podražaje osjetila prenose u živčani centar, mozak. Lamettrie smatra odlučno, da nema mišljenja bez mozga i citira Voltaireovu izreku iz »Filozofskih pisama«: »Tijelo sam i mislim, i ništa više ne znam«.[2] Ovaj se stav ne može ni dokazati ni opovrći, jer nam bit materije ostaje nepoznata. Međutim, u to nas uvjeravaju činjenice istraživanja poredbene anatomije. Pita li se pak, što osjeća i misli, onda Lamettrie ne odgovara uvijek jednoznačno. Nakon što je iznio činjenice promatranja, koje idu u prilog materijalizmu, on ipak prihvaća Descartesovu hipotezu »životnih duhova« (*ésprits animaux)*, kao sprovodnike osjetnih utisaka do mozga, i subjekt mišljenja određuje kao supstancijalnu dušu. Pritom se tobože poziva na religiozno uvjerenje, da je duša umno biće. Teško je reći, da li je on sam u to doista vjerovao, ili je na taj način samo prikrivao svoje pravo uvjerenje. No to i nije najvažnije, jer kad se radi o objektivnom određenju mjesta i značenja neke filozofije, onda subjektivne intencije njezina autora postaju irelevantne. U ovom slučaju čini se, da se radi o teološkom balastu Lamettrijeve prošlosti. Prava namjera djela otkriva se pri svršetku, jer se Lamettrie poziva na osjete, kao jedine prave izvore spoznaje, i zaključuje, da bez osjetilnih utisaka nema ni ideja,

---

[2] Usp. Voltaire »Oeuvres choisies«, t. II., »Lettres philosophiques«, XIII.; ed. Bengesco, Flammarion, Paris s. a.

te je duša naposljetku ipak sasvim ovisna o tijelu. Ako Lamettrie ipak dopušta i opstojnost božju, onda to nije u potpunom neskladu s njegovim materijalizmom. Poznato je, kako je i Epikur smatrao da bogovi negdje opstoje u »međusvjetovima«, ali se ne brinu za ljude i jedni su prema drugima apsolutno ravnodušni. Pa ipak, Epikur je u filozofiji bio materijalist kao i Lamettrie. Nije tek slučajno, što se ovaj posljednji toliko često poziva na svjedočanstva antiknih materijalista.

»Čovjek stroj« započinje Lamettrijevom podjelom filozofskih sistema. Sve njih on dijeli na dva osnovna tipa: materijalizam i spiritualizam. On se sam otvoreno opredjeljuje za materijalizam i ističe »da metafizičari, koji su nabacili ideju, da bi materija mogla imati moć mišljenja, nisu svoj um osramotili«.[3] Oni se možda nisu najbolje izrazili, jer je teško pokazati kako sva materija misli. Međutim, sasvim je lako pokazati, kako organizirana materija osjeća i misli pomoću mozga. Stoga će glavni izvor filozofije biti medicina, promatranje ljudskoga i životinjskog tijela, kao i prirode uopće. Objava, ako je doista istinska, ne može proturiječiti iskustvu, već s njime mora biti u skladu i biti potvrđena promatranjem prirode. Prema tome, materijalizam u filozofiji ne će biti toliko na štetu vjere, misli Lamettrie. Ako su pak najveća otkrića u filozofiji izvršili liječnici, onda je povijest metafizike povijest ljudskih zabluda. Treba se obratiti prirodi i zaključivati na osnovu iskustva, a posteriori, jer to je jedina pravilna spoznaja. Da bismo otkrili, kakva je duša, treba se obratiti tijelu. »Ljudsko je tijelo stroj, koji sam navija svoje vlastite opruge: živa je to slika vječnoga kretanja.« Promatrajući taj stroj, Lamettrie kao liječnik na njemu otkriva niz tjelesnih fenomena i pokazuje, kako tjelesene anomalije i bolesti izazivaju određene snove, te postaju uzrocima raznih halucinacija, vjerovanja u vampire, vještice i sablasti. Sve te iskrivljene slike nastaju kao posljedica određenih fizioloških promjena naših organa. Ne samo to. Izvjesna tjelesna stanja (trudnoća, spolna nadraženost), potaknuta nekim vanjskim uzrocima, pod određenim okolnostima (klima, temperatura) toliko utječu na ljudsko mišljenje i postupke, da mogu postati i uzrocima zločin-

---

[3] Lamettrie, »Čovjek stroj«, str. 23., preveo Dr. D. Nedeljković, Kultura, Beograd 1955.

stava: ova zapravo i nisu drugo, nego bolesti.[4] Pa i nadarenost ljudi, čak i genijalnost, samo je rezultat njihove tjelesne organizacije, ustrojstva ljudskoga mozga. Mišljenje je uvjetovano tijelom, a ovo vanjskim okolnostima, ishranom i t. d.

Sve ovo, što se vidi na čovjeku, vrijedi i za životinje. One imaju iste tjelesne potrebe kao i ljudi, i njihovi organi vrše iste funkcije. One čak mogu i naučiti da govore i oponašaju sve ljudske radnje. Čovjek se razlikuje od životinje samo većom vještinom mišljenja, dok za njome zaostaje svojim instinktom, te je prema tome u izvjesnom smislu ispod i iznad nje. Pravim čovjekom on je postao tek izumom jezika, znanosti i umjetnosti.

Spoznaju Lamettrie shvaća kao pronalaženje veza među idejama, otkrivanje odnosa i poređivanje svojstava. Ideje su slike odnosa i proizlaze iz funkcija mozga i titranja moždanih vlakana. Još prije Diderota, Lamettrie uspoređuje mišljenje s titranjem žica, a mozak s klavecinom. Mehaničko treperenje vlakana reproducira vanjski podražaj ili zvučni titraj i tako nastaju misao i riječ. Temeljem svih duševnih moći Lamettrie smatra imaginaciju, i sve ostale radnje (suđenje, pamćenje, uspoređivanje) zasnivaju se na njoj. Tko ima najjaču imaginaciju, ima i najveću spoznaju, ona je sinonim za duh ili genijalnost i izvor znanosti i umjetnosti. Predmeti se predočuju njezinim posredstvom, a sam spoznajni akt nalikuje na projekciju slika predmeta na moždanom platnu. Sve se to zbiva mehanički kao u stroju, jer dobra imaginacija sastoji se u »živahnosti njezinih opruga«.

Ako sve duševne sposobnosti i nalaze svoj izvor u dobroj tjelesnoj organizaciji, time duh još nije potpuno obrazovan. Drugi njegov izvor Lamettrie nalazi u *odgoju*, jer i »najbolje građeni mozak bez obrazovanja, ne bi bio ništa«. Odgoj ima veliku ulogu u oblikovanju čovjeka, nemoguće ga je bez odgoja i zamisliti. Duh se obrazuje samo životom u zajednici.

Naposljetku, kako ćemo onda objasniti što je duša? Ako su sve duševne moći toliko uvjetovane organizacijom čovjekova tijela i funkcijom pojedinih organa, osobito mozga, onda odatle proizlazi i određenje čovjeka kao cjeline. Čovječji organizam Lamettrie određuje kao *mehanizam*, kao stroj. Pojedini organi samo su kotači i *opruge*, stoje međusobno u mehanič-

---

[4] Prema tome, u biti za Lamettrija i nema neke moralne odgovornosti ljudi za njihove postupke: zločinac je bolestan čovjek!

kom odnosu, djeluju prema zakonu uzroka i učinka i vladaju se poput neživih tijela, u kojima djeluju sile akcije i reakcije, atrakcije i repulzije, inercije i gravitacije. Svaki je organizam samo mehanizam, i kao što se pojedini dijelovi stroja mogu odvojiti od cjeline, a da pritom i dalje ostanu ono što su bili, tako i pojedini organi sami za sebe pokazuju ista svojstva kao i prije. Tome u prilog Lamettrie navodi deset dokaza, koji se svi svode na to, da su pojedini organi samostalni strojevi: mišići titraju, kad ih bocnemo, iščupano srce uronjeno u toplu vodu kuca, i t. d. Na ovim argumentima Lamettrie zasniva materijalističku postavku, kako se materija u svakom i najsitnijem djeliću kreće sama o sebi, bez ikakve vanjske pobude. Primijenimo li to na dušu kao supstanciju, moramo zaključiti, da je to samo prazna riječ. Ona je načelo kretanja tijela utoliko, što predstavlja »samo izvjestan osjetljivi materijalni dio mozga, koji se ... može smatrati glavnom oprugom cjelokupna stroja«. Kao »glavna opruga« i ona je podvrgnuta mehaničkim zakonima, kao i sve njezine radnje: mišljenje je također samo mehanizam. Iz svega Lamettrie zaključuje, da se materija sama o sebi kreće, osjeća i misli, čak i vjeruje, da ona posjeduje i grižnju savjesti!

Koliko god ovo izvođenje bilo naivno, toliko je vrijedno u svojoj materijalističkoj antiteološkoj intenciji. Unutarnji smisao toga mehanicizma sastojao se u tome, da se u tumačenju prirode prevlada olako teleološko žongliranje svrhama i potraže zbiljski *uzroci* njezinih promjena.

Na ovom mjestu moramo se osvrnuti na kategoriju mehaničkoga kauzaliteta. Novovjekovno *znanstveno* mišljenje zamjenjuje kategoriju svrhe, kategorijom uzroka. Ova posljednja proizlazi iz promatranja kretanja čvrstih tijela prirode kao mijenjanja njihova mjesta u prostoru. Kao što je metafizika sve pojave u prirodi antropomorfno tumačila polazeći od ljudskih svrha, tako sada mehanički materijalizam apsolutizira kategoriju uzroka. Zakoni mehanike apsolutni su zakoni bitka u cjelini. Descartes još nije sasvim prevladao teleologiju, te stoga njegova mehanika obuhvaća samo anorgansku materiju i životinje. Lamettrie ide dalje, čovjeka također proglašava strojem i mehaniku smatra jedinom i najvišom znanošću. Svoj posljednji razlog ova opsjena ima u tome, što je čovjek prosvjetiteljskog razdoblja, kao i Descartes, raspolagao samo primitivnom mašinskom tehnikom, gdje su

jedine strojeve predstavljale životinje.[5] Stoga životinje izgledaju kao automati, čovjek izgleda kao stroj i svi odnosi među pojedinim bićima poprimaju oblik uzročnosti. Viši načini bitka od anorganske materije podvrgavaju se također njezinim specifičnim zakonima, koji postaju opći.[6] Stoga se mehanički materijalizam uglavnom i oslanja na argumentaciju fizike, specijalno Newtonove mehanike. Nema sumnje, da je potiskivanje svršnosti iz prirodne znanosti predstavljalo veliki korak naprijed u odnosu na teologiju i metafiziku. Međutim, prosvjetiteljstvo kao razdoblje prirodo-znanstvenog nazora na svijet, pada u drugu krajnost. Ono sve tumači mehaničkim kauzalitetom i time siluje prije svega *organizam*, jer se organi ne odnose prema organizmu na isti način, kao kotači prema stroju. Istina je, organizam također slijedi mehaničke zakone, ali oni ne sačinjavaju njegovu specifičnost: kamen i živo biće jednako padaju s tornja, ali time nije rečeno, da su oni isto. Naime, specifično ontologijsko načelo života nije mehanička uzročnost, već prvenstveno uzajamno djelovanje ili *»svršnost«:* ruka ili glava sačinjava s organizmom više jedinstvo, nego opruge sa strojem. Svaki je organ istodobno i podjednako uzrok i učinak cijeloga organizma. Odvojeni organi su mrtvi i više nisu organi, ne mogu se upotrebiti za drugu svrhu, nego što su je vršili u organizmu. Naprotiv metal točka može se pretopiti i služiti za bezbroj drugih svrha, prema kojima se on odnosi irelevantno. Drugim riječima: mehanički kauzalitet samo je novovjekovni, *tehnički* oblik uzročnosti, ali se u njemu ne iscrpljuje uzročnost uopće. Za Aristotela, na primjer priroda je kao *φύσις* »prvi uzrok«.

U svoje doba Lamettrie to nije mogao vidjeti i tako je njegov materijalizam mogao uzeti samo povijesno dostupan oblik mehanicizma.

U tom sklopu značajna je i Lamettrijeva polemika s Descartesom. Prema njegovu mišljenju, Descartes nije griješio, kada je životinje proglasio strojevima;[7] čak naprotiv, to je njegova najveća zasluga. No, njegov je nedostatak u tome, što je »pjevao o razlici dviju supstancija«, — dakle zastupao

[5] Usp. K. Marx, »Kapital« I. str. 332, primjedbu o Descartesu.

[6] Suvremeni njemački ontolog Nicolai Hartmann nazvao bi to promašenim pokušajem tumačenja bitka »odozdo«. Koliko je pak njegova »sinteza« ontologije »odozgo« i »odozdo« doista uspjela, ostaje ovdje otvoreno.

[7] Mašinsku teoriju života zastupao je i Christian Wolff i ona se više-manje provlači kroz cijelo prosvjetiteljstvo. U suvremenoj biologiji, međutim, još ni danas nije riješen spor između mehanizma i vitalizma.

metafizički dualizam duše i tijela. Lamettrie smatra, da u to, zapravo, nije vjerovao ni sam Descartes. U svemiru ima samo jedna supstancija, a to je osjetilna materija. Prema tome, Descartes je griješio samo utoliko, što strojeve nije oduhovio, odnosno što njima, a i materiji uopće, nije pripisivao svojstvo osjećanja. Najviše je određenje čovjeka u tome, da bude stroj (odnosno životinja, odnosno biljka) i da bude rođen s razumom i sigurnim moralnim nagonom.

Ovaj primitivni materijalistički monizam, nije u Lamettrijevoj redakciji uvijek bio dosljedan niti izveden do kraja. To osobito dolazi do izražaja u njegovim razmatranjima problema božje opstojnosti. Na jednom mjestu on izričito kaže, da ne dovodi u pitanje opstojnost jednoga uzvišenog bića; naprotiv, »čini se, da najviši stupanj vjerojatnosti govori njemu u prilog«. Međutim ova teorijska istina je ništava, jer nije ni od kakve praktične koristi. Budući da ne možemo spoznati izvore stvari i prva načela, božju opstojnost ne možemo ni priznati ni odricati, a napokon, sasvim je svejedno ima li boga ili ga nema, da li je materija vječna ili stvorena i t. d. Sve su to *beskorisne* stvari, koje ništa ne pridonose našemu miru. Stoga se Lamettrie, prema njegovim riječima, ne odlučuje ni za jednu stranu u filozofiji i smatra se pironovcem. Međutim odmah zatim kroz usta jednoga Francuza kaže, da »svijet nikada ne će biti sretan, osim ako postane ateistički«. Tada bi nestali vjerski ratovi, strah pred zagrobnim životom i odvratni fanatizam. Lamettrijev ateizam još nije borben i direktno usmjeren protiv crkve i religije uopće, već se zadovoljava antikonfesionalizmom. On često pledira i za »religiju Prirode«, katkada mu promakne i ona poznata spinozistička »Bog, hoću reći Priroda«, a spominje i »besmrtne strojeve«! Ovaj ateizam još je scijentistički apstraktan i osobno-utilitaristički obojen. Zlo religije nije toliko u društvenoj tiraniji njenih predrasuda u licu crkve, već u beskorisnosti njenih zasada za lični život pojedinca, i zato Lamettrie nikada izričito ne poziva na njezino uništenje. Čini se, da izvor takva shvaćanja izbija i u jednoj osamljenoj Lamettrijevoj izjavi, prema kojoj osnov čovječje egzistencije leži u njoj samoj, što nas podsjeća na načelo suvremena egzistencijalizma. No, ova izvanjska sličnost gubi svoje značenje u sasvim različitoj filozofskoj i društvenoj intenciji ovih filozofema. Lamettrija je na tu misao dovela okolnost, što nedostatak srušene metafizičke slike čovjeka još nije bio nadomješten cjelovitijim pro-

svjetiteljskim nazorom o biti čovjeka, što su uspjeli pružiti tek Helvetius i Holbach. Mladi građanski čovjek pojavio se pred Lamettrijem u svom punom sjaju, lišen svih stranih društvenih i prirodnih spona, a još neobvezan novima. Odatle njegova hedonistička obijest, da tvrdi »kako istinu uopće ... treba žrtvovati zadovoljstvima«, i sklonost opisivanju seksualnih pitanja.

Na taj način, pred nama su uglavnom već sve pretpostavke Lamettrijeve *etike*. U »Čovjeku stroju« on zastupa moral »prirodnoga zakona«, koji je kao intimno čuvstvo dobra i zla neposredno prirođen ne samo ljudima, već i životinjama. »Priroda nas je sve stvorila jedino zato, da budemo sretni« — uzvikuje Lamettrie, i to je osnovni motiv ne samo njegove etike, već i osnovna tendencija njegove nauke uopće. U svojim čisto etičkim spisima, kao što su »Rasprava o sreći« ili »Vještina uživanja«, on je ovaj hedonizam još više radikalizirao i sav moral zasnovao na čuvstvu *ugode*. Ugodu postižemo u užitku, a kako je sve opstojno samo tvarno, to punu sreću možemo postići samo u osjetilnome užitku, gdje posebno mjesto pripada tjelesnoj ljubavi. Osjetilni se užitak oplemenjuje odgojem i tako uzdiže do duhovna užitka. U izvođenju svoje moralne teorije Lamettrie se približuje Epikuru, i posvećuje mu poseban spis pod naslovom »Epikurov sistem«. U toku svoga života ljudi moraju sebi ugoditi i sve što čine u tu svrhu, dobro je. Njihovo samoljublje međutim, ne smije ići na štetu drugih ljudi i društva kao cjeline. U slučaju sukoba ličnoga i općeg interesa, treba pretpostaviti opću dobrobit. U skladnosti vlastite i opće koristi sastoji se krepost, u njihovu neskladu — porok, a pobuda i krajnja svrha svih naših čina uvijek mora biti ljudska sreća.

Voltaire, Diderot i Helvetius odbacili su Lamettrijevu etiku kao amoralizam. Holbach pak Lamettrijeva razmatranja naziva »ludorijama«.[8] Pritom su svi oni vidjeli, da je Lamettrie pogriješio samo utoliko, što je glasno rekao ono, što su oni mislili. Iskrena do cinizma, Lamettrijeva etika zrcali životnu glad i mladenačku naivnost francuskog građanstva prve polovine 18. stoljeća, i kao njen teoretski izraz morala je i sama biti naivna, te sadržavati i takve elemente, koje je kasnije prosvjetiteljska etika morala odbaciti.

[8] Paul Holbach, »Sistem prirode«, str. 459.; preveo Dr. D. Nedeljković, Prosveta, Beograd 1950.

Značenje Lamettrijeve filozofije u cjelini sastoji se u tome, što je ona prva, makar i nevješto, pokušala odrediti osnovne ontologijske postavke mehanističkoga materijalizma. Na taj način, iako se ona vremenski javlja ponešto rano, kao misaona tvorba obilježava prvi oblik filozofske sinteze prosvjetiteljstva. Kao takva, ona će do krajnosti simplificirati glavne filozofske probleme, postati klasičnim primjerom vulgarnoga materijalizma, i tako biti opomena kasnijim materijalistima, da ne pođu njezinim putem.

IX. POGLAVLJE

HELVÉTIUS

Lamettrijev materijalizam temeljio se gotovo samo na činjenicama prirodoznanstvenoga iskustva, medicinskoga promatranja čovjeka kao prirodnoga bića. Kao takav, on je ostao apstraktan i nije mogao odigrati neku znatniju društvenu ulogu. Štoviše, on nije mogao odgovoriti ni na sve složenije teoretske probleme, koje je praktičan život postavljao na dnevni red, i među kojima se isticao problem određenja građanskog čovjeka kao *socijalnog* bića. Svakodnevne prilike sve više su pokazivale, kako građanski čovjek (premda u biti »Robinzon«) živi u određenim društvenim uvjetima, koji su oblikovani faktorima njegove okoline, i vanjskoga svijeta uopće. Oni su pak toliko utjecali na život pojedinca, da je bez njihova poznavanja bilo nemoguće razumjeti složenu cjelinu društvenih odnosa. Drugim riječima, trebalo je fiksirati u čemu je društvenost građanskog čovjeka, što je on kao moralno biće, koje su pobude njegova praktičnog djelovanja, čim se on rukovodi u svojim odnosima prema drugome čovjeku kao i prema društvenoj zajednici. Sva ova pitanja našla su svoj originalan odgovor u djelu Helvétiusa. Njegova materijalistička etika na osebujan način rezimira sve prethodne moralne teorije prosvjetiteljstva, ukazuje na njihovu građansku bit i svojevrsno izražava borbene i smione tendencije novih društvenih snaga uoči revolucije. Grubom bezobzirnošću Helvétiusova buržoaska moralna doktrina izriče istinu, koju su njegovi prethodnici tek posredno naznačili: *samoljublje* je najdublje načelo svekolike čovjekove djelatnosti. Drugi prosvjetitelji nisu tako slikovito ocrtali egoističnu prirodu i individualistički smjer razvitka građanskoga društva, nijedan od njih nije s tolikom oštrinom isticao praktičan karakter i zahtjev za bezuvjetnom *korisnošću* svake teorije. Filozofiji Helvetius

namjenjuje izrazito socijalnu funkciju, da ljudima pomogne, kako bi bolje živjeli, i ona za njega nema druge svrhe. Utilitarizam Helvétiusove etike ima svoga premca samo u njegovu sljedbeniku Benthamu, a s uspjehom i popularnošću njegova djela ne može se mjeriti ni Mandevilleova »Basna o pčelama« (1705).

Claude Adrien Helvétius rodio se u Parizu 1715., kao potomak stare njemačke plemićke porodice, koja izvorno potječe iz Pfalza i doselila se u Francusku iz Nizozemske. Školovao se kod isusovaca, i već se zarana upoznao s Lockeovom naukom, koja ga je potaknula na njegova kasnija istraživanja. Jedan od rezultata toga utjecaja bio je i njegov prvi spjev »O sreći«. Kao dvadesettrogodišnji mladić, Helvétius na preporuku kraljice dobiva unosno mjesto generalnoga zakupca poreza. Vršeći svoju dužnost ispravno, imao je prilike, da se neposredno uvjeri u nepravde feudalnoga poretka i njegovu »nerazumnost«, koja se između ostaloga očitovala i u bezobzirnoj poreskoj pljački seljačkih posjeda. Često je branio seljake, ali je uskoro uvidio, da se time ne može mnogo postići, 1751. konačno napušta ovaj posao, da bi se oženio, povukao u privatan život i posvetio filozofiji. Zimi je boravio u Parizu u ulici Sv. Ane, gdje on i njegova vrlo obrazovana žena organiziraju jedan od najboljih pariskih salona. Uz Holbachov, ovaj salon bio je jedno od glavnih žarišta prosvjetiteljskog kulturnog života. Tamo su svakog utorka zalazili Holbach, Diderot, D'Alembert, opat Galiani, Falconet i druge istaknute osobe ondašnje pariske duhovne i svjetovne aristokracije. Česte diskusije, u kojima su sudjelovali najumniji ljudi njegova vremena, Helvétiusu su velikim dijelom pružile materijal za njegovo glavno djelo »O duhu« (*De l'ésprit*, 1758), koje ga je učinilo slavnim po cijeloj Evropi i predstavilo kao značajnog zastupnika prosvjetiteljskoga pokreta. No, knjiga »O duhu« izazvala je doskora i buru oštrih protesta svećenstva, napade i šikanacije od strane vlade, tako da je Helvétius bio prisiljen da je formalno opozove, i napokon, ona je 1759. osuđena od parlamenta i javno spaljena. Za života Helvétius više nije mogao objavljivati svoje spise i povukao se. Putovao je po Engleskoj i Njemačkoj, svuda nailazio na ljubazan prijem, a osobito ga je srdačno dočekao Friedrich II., koji je u Potsdamu dugi niz godina pružao utočište najodličnijim ljudima Francuske. Od Francuza. Helvétiusa je osobito cijenio Voltaire, dok su ga Diderot i Holbach često

i kudili. Umro je u Parizu 1771., a već godinu dana nakon njegove smrti izdao je ruski knez Galicin njegovo veliko djelo »O čovjeku« *(De l'homme, des ses facultés intellectuelles et de son éducation),* koje u osnovi ponavlja njegove prijašnje nazore i konkretizira ih u vezi s pojavama društvenoga života, zakonodavstva i odgoja.

U predgovoru svoga glavnog djela »O duhu« Helvétius određuje njegovu namjenu slijedećim riječima: »Vjerovao sam, da se moral mora tretirati kao i sve druge znanosti i napraviti jedan moral, kao neka eksperimentalna fizika.«[1] Premda je tako etiku potpuno mehanički sveo na fiziku i cijelim svojim djelom doista zastupao materijalizam, Helvétius se ipak nikada otvoreno ne će izjasniti njemu u prilog. Štoviše, u njega se može naići i na takve izjave, kojima se on od njega distancira, pa čak i brani od optužbe materijalizma: »... jezuiti su janseniste optuživali za materijalizam. Oni bi, dakle, mogli optužiti i mene. Neka! Zadovoljit ću se, da im odgovorim, kako oni nemaju potpune ideje o materiji, da oni poznaju samo tijelâ, da je riječ materijalist njima podjednako nejasna kao i meni, da smo mi u tom pogledu podjednako neznalice, no da su oni veći fanatici«.[2] Slijedeći Lockeov nominalizam Helvétius često sve sporove i zbiljske opreke filozofskih nazora svodi na zloupotrebu riječi, pa tako formalistički određuje i samu materiju. Zaostajući za Lamettrijem u fiksiranju osnovne opreke između materijalizma i idealizma, on će reći, da su »ljudi ... tvorci materije, da materija nije neko biće, da u prirodi ima samo pojedinačnosti, kojima su pridali ime tijelâ, te da se pod tom riječju materija, može razumjeti tek zbroj zajedničkih svojstava sviju tijelâ«.[3] Prema tome, za Helvétiusa je materija samo *ime,* riječ, i nedostatak točna određenja njena značenja, uzrok je nastanku različitih filozofskih sistema. Stoga rješenje osnovnih misaonih problema nije u gradnji raznih sistema svijeta, nego u sporazumu o upotrebi riječi.

---

[1] Helvétius, »De l'esprit«, t. I, p. 4; éd. Durand, Paris 1768. — Idealizam filozofije povijesti francuskih materijalista sastoji se baš u tome, što oni nisu spoznali osebujnost područja povijesti i njegove zakonitosti, te su ovu tumačili prirodoznanstveno kao mehaničko zbivanje: uzroci povijesnih događaja leže u glavama ljudi. Ovu shemu 18. stoljeće primjenjuje na sve društvene probleme, pa i na moral.

[2] Helvétius, »De l'homme«, t. II., p. 573; Londres, 1775

[3] »De l'esprit«, t. I., p. 57.

Slično je i s pitanjem, pripada li materiji svojstvo osjećanja. I ono se ne može riješiti sistemom, već samo iskustvenim promatranjem. Ovo nam pak pokazuje, da osim protežnosti, čvrstoće, neprodornosti »tijela imaju još i neka nepoznata svojstva. Takvo je na pr. sposobnost osjećanja, koja se pojavljuje samo u organizmima životinja, mogla bi međutim biti zajednička svima pojedinačnostima«.[4] Nemoguće je metafizički dokazati, da su sva tijela apsolutno neosjetljiva, kao i obratno. Što je od toga vjerojatnije, odlučit će iskustvo, a ono, kako se čini, govori u prilog opće osjetljivosti materije.

Pored ovih formalnih ograda, koje su Helvétiusu bile potrebne, kako bi se izvanjski zaštitio od napada mračnih sila staroga poretka, on se ipak u biti filozofski opredjeljuje za materijalizam. Helvétius u skladu s tom ontologijskom pretpostavkom, koja je za njega samo prešutna i on je potpuno zapušta, izgrađuje svoju materijalističku gnoseologiju. U prvoj raspravi djela »O duhu« on razmatra duh sam o sebi. Ako ga odredimo kao sposobnost mišljenja, moramo se zapitati, odakle ona dolazi, jer za Helvétiusa prva je istina, da duh nikako nije prirođen. Kao i za Condillaca, i za njega je čovjek prazna ploča, te raspolaže samo s dvije pasivne moći: prva je sposobnost primanja vanjskih utisaka ili fizička *osjetljivost*, druga je sposobnost njihova čuvanja ili *pamćenje*. To su dva izvora svih čovjekovih misli i sve duševne sposobnosti svode se na osjećanje i njegove razne modifikacije. Jedno od velikih Helvétiusovih naslućivanja bila je njegova misao, da se spoznaja razvija u zavisnosti od razvitka rada, da je rad stvorio čovjeka i mišljenje, i da je ruka bitan organ za razvitak jezika. Mišljenje se odvija u suđenju, a suđenje je međusobno poređivanje raznih osjeta, pronalaženje odnosa među njima. I samo pamćenje, sjećanje, zapravo je samo osjećanje. Pitanje međutim, jesu li te dvije sposobnosti modifikacije neke spiritualne ili materijalne supstancije, Helvétius otklanja i izbjegava direktan odgovor, napominjući, »da to ne ulazi nužno u plan njegova djela«.[5]

Govoreći o istinitosti spoznaje, Helvétius smatra, da su prvi uzroci zabluda u našim strastima. Ove nam ne dopuštaju, da predmete razmotrimo sa svih strana, već ih pod njihovim utjecajem vidimo samo jednostrano, iskrivljeno. Tako nastaju

---

[4] Op. cit., p. 58.

[5] Op. cit., p. 15.

sve zablude i predrasude, koje treba prevladati na putu do istine. Drugi je izvor zabluda u neznanju činjenica, a treći u nepoznavanju pravoga značenja riječi.

Prva nas je rasprava upoznala s općim načelima Helvétiusove filozofije, dok druga razmatra duh u odnosu prema društvu, te izlaže načela njegove etike. Kao što sva duševna djelatnost proizlazi iz osjećanja i svi se sudovi mogu svesti na osjete, tako se i sva moralna djelatnost podjednako zasniva na fizičkoj osjetljivosti. Svaki je osjet o sebi ne samo ravnodušan utisak nekoga predmeta i znak opstojnosti vanjskoga svijeta, već istodobno *ugodan*, ili *neugodan*. Kao eksperimentalna fizika, etika mora dokazati, kako je *interes* jedini osnov, na kojemu počivaju svi naši čini, te da ovaj istodobno predstavlja i načelo naših sudova o njima, moralnoga vrednovanja. Tako mi pojedine čine ocjenjujemo kao *kreposne*, *poročne* ili *zabranjene*, već prema tome jesu li oni korisni, štetni ili indiferentni po opće dobro. Helvétius izričito napominje, da on pod interesom ne razumijeva samo ljubav prema novcu, već ga u najširem smislu primjenjuje na sve, što nam može pribaviti ugode i sačuvati nas od neugoda.[6] U tom širem smislu dakle, sva čovječja djelatnost protječe u traženju osjetilnih zadovoljstva i užitaka, a sve moralne vrijednosti tek su odsjaj ovih fizičkih potreba. Dobro je prema tome sve ono, što je u našemu interesu, što je korisno, a zlo, sve ono, što nam ne koristi ili šteti. Drugim riječima, temelj svega morala nalazi se u *egoizmu*, samoljublju. Ovo postaje jedinim mjerilom sviju ljudskih čina i vrhovnim načelom Helvétiusova građanskoga egocentričnoga i antiteološkoga morala.[7] Helvetius često ublažava krajnji individualizam ove nauke, ističući da se pojedinačna sreća postiže tek ostvarenjem opće dobrobiti.

---

[6] Op. cit., p. 77. Note.

[7] »Prividna budalaština, koja sve raznovrsne međusobne odnose ljudi rastvara u j e d a n odnos upotrebljivosti, ta prividno metafizička apstrakcija proizlazi odatle, da su u modernom građanskom društvu svi odnosi praktično supsumirani pod jedan apstraktan novčani i trgovački (Schacher) odnos. Ova se teorija pojavila s Hobbesom i Lockeom . . . Prava znanost ove teorije korisnosti jest ekonomija . . . Već u Helvétiusa i Holbacha nalazi se jedno idealiziranje ove nauke, koja potpuno odgovara opozicionalnom položaju francuske buržoazije pred revolucijom . . . Materijalni izraz te koristi jest novac, predstavnik vrijednosti sviju stvari, ljudi i društvenih odnosa.« K. Marx, F. Engels, »Die Deutsche Ideologie«, Hrsg. von V. Adoratskij, Verlag für Lit. u. pol., Wien/Berlin, 1932, S. 387 sq. — Upravo stoga je smiješno, kako neki danas imaju iluziju o tome, da je H. nauka dobila svoje ostvarenje »tek u socijalizmu, posebice u SSSR«. Usp. »Grundpositionen der Fr. Aufklärung«, Hrsg. von W. Kraus, Rütten u. Löning Verlag, Berlin 1955, S. 23 sq.

Ova Helvétiusova nauka o samoljublju predstavlja temelj razumijevanja svih njegovih shvaćanja o društvu, državi i odgoju. Kao teorija pak, ona je postala klasičan izraz sveopće uzajamne eksploatacije pojedinaca u građanskom društvu i otkriva tajnu novovjekovne povijesti.

Pitanje, koje Helvétius raspravlja u trećoj raspravi »O duhu«, odnosi se na problem, treba li duh smatrati darom prirode, ili pak učinkom odgoja. On smatra, da priroda nije ljude učinila nejednakima. Svi se oni rađaju s istim sposobnostima i jednako su nadareni umnim i fizičkim moćima. Nejednakost njihovih duševnih snaga, okolnost, što se jedni čine više ili manje daroviti za izvjesne djelatnosti, treba isključivo pripisati nejednakosti izvanjskih utjecaja. *Odgoj*, u najširem smislu te riječi, za Helvétiusa ne znači samo obrazovanje, već uopće utjecaj okoline, klime, a napose oblika vladavine, toga odlučnoga faktora pri oblikovanju ljudskih duševnih moći. Neravnomjernost njihove raspodjele u raznih ljudi, Helvétius pripisuje i razlici interesa. Ovdje se interes ispoljava kao uzrok različite razvijenosti i kapaciteta mašte, finoće osjetila i osobito *pažnje*. Ova ima središnju ulogu pri izboru određenih sadržaja s raznih područja. Veća ili manja produktivnost ideja jest ono, što se obično naziva nadarenošću i genijalnošću. *Genijalnost* svagda ovisi o pravilnom izboru predmeta, biranju bitnoga i izostavljanju nebitnoga. Pri svemu tom odlučnu ulogu imaju i *strasti*. »U moralu, kaže Helvétius, strasti su ono, što je kretanje u fizici«.[8] Pod jakim strastima on shvaća takve, predmet kojih je neophodan za našu sreću. One vezuju pažnju za predmete naših žudnja i pobuđuju nas na djelovanje. Bez njih ostali bismo lijeni i nepokretni, samo njima možemo pripisati poticaje naših postupaka, njima imamo zahvaliti i naše najhrabrije pothvate, pa i sva junačka djela velikih pojedinaca u povijesti. Izvor strasti nalazi se u našoj fizičkoj organizaciji, da ljubimo ugodu i bježimo od neugode. Odatle proistječe škrtost, častoljublje i prijateljstvo. Častoljublje je velika strast i svi ljudi po prirodi čeznu da budu despoti. Tako nastaje opasnost, da žudnja za vlašću pojedinca šteti drugim ljudima, a slično je i s ostalim strastima. Sve njih treba obuzdati i usmjeriti na opću dobrobit. Tada će strasti postati korisne i na njima će se moći izgraditi ljudska sreća. To vrijedi i za fizičke užitke, tjelesnu ljubav i t. d.

---

[8] De l'esprit«, III., Discours.

Katkada je naprosto smiješno, kako Helvétius slavi fizički užitak kao božanstvo, i smatra, da bi se pravilnim zakonodavstvom i u dobrom obliku vladavine njime mogla stimulirati građanska krepost. Vojnici bi najbolje služili domovini, ako bi se njima u znak odlikovanja i nagrade stavljale na raspolaganje i prodavale najljepše žene nacije. Kao primjer Helvétius navodi Spartu i spominje, kako su na povratku vojnika iz boja pred njima plesale gole ljepotice i u svojim pjesmama hvalile heroje i kudile kukavice. Stoga nas ne smije začuditi, što među Helvétiusovim maksimama možemo naći i takve: »Velik je bog — bog zadovoljstava«.[9]

U posljednjoj, IV. raspravi djela »O duhu«, Helvétius govori o raznim imenima, koja se pridaju duhu, te tako posebice razmatra, što je genij, mašta, fini i hrabri duh, bel esprit, prosvijećeni duh i zdrav razum (bon sens). Na koncu se opet vraća problemu odgoja. On smatra, da bi bilo vrlo korisno, kada bi se javni odgoj stavio pod kontrolu vlade, ali dobre vlade, koja bi njime usmjeravala duhove, da društvu budu od koristi.

Opća je značajka ovih razmatranja u tome, što Helvétius utilitarističku etiku provodi kao sistem i zastupa je dosljednije, nego drugi prosvjetitelji.

Pitanju o odgoju navraća se Helvétius još jednom i razmatra ga nešto iscrpnije i konkretnije u svome posthumnom djelu »O čovjeku«. U njemu se doduše vrlo često ponavljaju misli iz djela »O duhu«, ali su sada više usredotočene oko pitanja, kako da se povećaju duševne sposobnosti ljudi, kako da se odgojem potencira njihova duhovna produktivnost. Polazeći od činjenice, »da *slučaj* ima i svagda će imati udjela u našem odgoju, a prije svega u odgoju genijalnih ljudi«,[10] Helvétius se pita, na koji bi se način mogao povećati njihov broj u nekoga naroda!? U postojećem poretku sve je prepušteno slučaju, pa i moralni odgoj. »Da se usavrši, trebalo bi ga usmjeriti prema planu, koji odgovara javnoj koristi, zasnovati ga

[9] Helvétius, »Colléction des plus belles pages; Notes, maximes et pensées«, p. 270; éd. Keim, Paris 1909.

[10] »De l'homme«, Sect. I. Mogao bi se netko začuditi, kako ovaj stav može zastupati takav fatalist, kao Helvetius. Kako bi otpala svaka sumnja, da on vjeruje u apsolutnu nužnost, Helvetius odmah upozorava, da pod slučajem shvaća »nepoznatu povezanost uzroka, koji su sposobni da proizvedu ove ili one učinke«. Prema tome, slučaj je samo nepoznati uzrok, kako su to tvrdili i Voltaire, Holbach i gotovo svi prosvjetitelji.

[11] Ib

na jednostavnim i nepromjenljivim načelima«.[11] Takav planski i društveni odgoj povećat će opću blagodat i pripomoći većoj proizvodnji nadarenih pojedinaca.

Helvétiusov napor, da se poveća duhovna produktivnost (kao da se radi o proizvodnji materijalnih dobara) ukazuje na opću tendenciju njegova vremena. Odbacivši prirođene sposobnosti čovjeka, prosvjetiteljstvo nastoji da ih sve pripiše svemoći odgoja, i tako svoga apstraktnog pojedinca nekako poveže u društvenu zajednicu.[12]

Helvétius pokušava, da svoje egoiste odgoji tako, da njihovo častoljublje i taština postanu društveno korisni. Međutim, tome stoji na putu crkva i natprirodna religija, njezine sluge, a iznad svega, postojeća despotska država sa svojim apsurdnim i nepravednim zakonodavstvom. Tome nasuprot on zahtijeva pravilno zakonodavstvo, koje bi posjed i društveno bogatstvo ravnomjerno raspodijelilo među sve građane i ukinulo besposličarenje i prekomjerni rad. Helvétius uporno dokazuje, kako je besposličarenje dosadno, i istodobno ističe progresivan zahtjev za osmosatnim radnim danom. Do društvene sreće može državu dovesti samo prosvijećeni vladar. Helvétius otvoreno pokazuje svoje simpatije prema Katarini II. i osobito prema svome prijatelju Friedrichu II. Slično kao i Voltaire, i on često ističe, »da prosvjeta dolazi sa sjevera«. No u djelu »O čovjeku« ima i takvim mjesta, koja neustrašivo tvrde, »da neku vlast . . . koja se održava silom, sila ima pravo i potisnuti. Bilo koje ime nosi neprijatelj neke nacije, ona ga uvijek može srušiti i uništiti«.[13] Prema tome, ako Helvétius i slavi prosvijećene vladare i zalaže se za socijalne reforme, s druge strane on prihvaća republiku s narodnim suverenitetom. To mu ipak ne smeta da najistaknutijeg republikanca, Rousseaua, pobija u cijeloj knjizi. Polazeći od Hobbesove slike prirodnoga stanja kao »rata svih protiv sviju«, Helvétius tvrdi, da se čovjek rađa ni dobar ni zao, i tek ga društvo može učiniti dobrim. On se slaže s Montesquieuom, da oblik vladavine utječe na oblikovanje morala neke nacije, ali oštro pobija njegovu tezu o trojakom načelu despocije, monarhije i republike, jer ovi se oblici ne zasnivaju na strahu, časti i kreposti, već na različitim interesima ljudi. U razumnoj državi sve

---

[12] Ova »materijalistička nauka, da su ljudi proizvod okolnosti i odgoja . . . zaboravlja, da baš ljudi mijenjaju okolnosti i da sam odgojitelj mora biti odgojen.« K. Marx, III. teza o Feuerbachu.

[13] »De l'homme«, t. II., p. 380.

interese može uskladiti samo pravedno zakonodavstvo i društveni odgoj njenih građana, jer sreća neke nacije nije učinak svetosti njene religije, već moralnoga zakonodavstva.[14]

U neposrednoj vezi s time stoji i Helvétiusov odnos prema crkvi i religiji. On svagda oštro napada crkvu i njenu duhovnu diktaturu, traži slobodu štampe, zbora i dogovora, i odbacuje svaku objavljenu i natprirodnu religiju. Međutim, on ponekad ipak govori i o »univerzalnoj religiji» uma. On se uvijek klonio otvorena ateizma i skrivao iza prividnog deizma, ali time nije izbjegao teške progone od strane jezuita, inkvizicije i rimske kongregacije, što je opipljivo osjetio, kada je spaljena njegova knjiga i onemogućen mu svaki daljnji književni nastup pred publikom.

Česta ponavljanja istih misli, mnogobrojne simplifikacije i vulgarizacije važnih filozofskih problema doista sačinjavaju izvanjsku značajku Helvétiusova djela, ali to ne može smanjiti njegovu povijesnu važnost, niti zasjeniti humanističku usmjerenost njegove intencije. Ako je pak riječ o dvojstvu njegove ličnosti, koja se očituje u opreci njegova građanskoga uvjerenja i aristokratskog društvenog položaja (Marx), onda se to pokazuje i u nekim crtama njegova karaktera. U tome sklopu značajno je, što o sebi kaže i on sam. Kada u predgovoru svoga djela »O čovjeku« ističe, da ga je na nj potakla »ljubav prema ljudima i istini«, dodaje tome i slijedeće: »Ne može se sumnjati u moje namjere. Kada bih tu knjigu bio dao za svoga života, izložio bi se progonima, i ne bih bio stekao ni bogatstva, ni novih počasti.«

Helvétiusova etičko-socijalna teorija znatno je djelovala na njegovo doba i postala izvorom glavnih filozofskih doktrina revolucije. Među njegove sljedbenike ubraja se najprije *Marquis Charles François de St. Lambert* (1716—1803). U njegovu »Univerzalnom katekizmu« nalazimo nešto konkretnije provođenje Helvétiusova načela ugode, kao jedinog mjerila morala. — Značajniji je Helvétiusov nastavljač *Volney* (pravim imenom *Constantin François de Chasseboeuf*, 1758—1820). U mladosti posjećivao je salon Madame de Helvétius i kasnije postao aktivnim sudionikom revolucije. Kao protivnik jakobinskoga terora bio je bačen u tamnicu. Sudjelovao je u državnom udaru 18. Brumairea i postao osobnim prijateljem Napoleona, koji mu je podijelio grofovsku titulu. Od njegovih

[14] Usp. »De l'esprit«, III. Disc., »De l'homme«, Sect. VII.

spisa treba spomenuti »Katekizam francuskog građanina« *(Catéchisme du citoyen français,* 1793), kao i »Ruševine« *(Les ruines ou méditationés sur les révolutions des empires).* Helvétiusova načela ćudoređa Volney razvija u duhu revolucionarnih potreba svoga vremena, ali suprotno ovome tvrdi, da su strasti štetne. Prirodni zakon, koji je najviše biće usadilo u svemir, viši je i izvorniji od svih ljudskih, i važi za ljude svih zemalja i vremena. On je pravedan i uman, vječan i nepromjenljiv i svi ga moraju slijediti, jer njegova su načela samoodržanje i usavršavanje. Pored individualnih kreposti, postoji i društvena krepost pravednost, koja u sebi sadrži načelo poštivanja tuđe imovine, slobode i jednakosti. U »Ruševinama« Volney svoju socijalnu nauku primjenjuje na povijesna razmatranja i izvodi zaključak, da je u francuskoj revoluciji konačno postignut cilj sve dosadašnje povijesti: ostvarenje vječnoga razuma.

Ovo načelo razvio je mnogo svestranije *Jean Antoine Condorcet* (1743—1794), istaknuti žirondistički političar, predsjednik Ustavotvorne skupštine 1793. i pisac utjecajnoga »Nacrta slike povijesnoga napretka ljudskoga duha« *(Esquisse d' un tableau du progrès historique de l'esprit humain).* U početku se zanimao matematskim radovima, bavio se i političkom ekonomijom, a svoj glavni spis napisao je za vrijeme skrivanja, dok ga jakobinci nisu uhapsili i bacili u tamnicu, gdje se već drugi dan otrovao. Još više nego Turgot, Condorcet zastupa apsolutni optimizam u pogledu mogućnosti napretka, bit kojega on vidi u širenju svjetlosti uma i potiskivanju vjerske tmine. Napredak znanosti najveći je jamac ljudske sreće. Povijest roda ljudskoga dijeli se u deset epoha, od kojih prva počinje s nastankom rodovskih zajednica, a deseta i posljednja počinje 1793. ostvarenjem novoga ustava. Ona je najviša i konačna pobjeda istine, pravde i poštenja. Sva povijest težila je samo tome, da ostvari tu vječnu istinu, koju u sebi nosi francuska revolucija. Ova teorija apsolutnoga progresa i vjere u razum sintetizira idealističku filozofiju povijesti cijeloga prosvjetiteljstva. Stoga će baš ona postati izvorom utopijskoga socijalizma i pozitivizma. Condillac je poznat i po svojim pedagoškim zaslugama, jer je prvi uveo javni odgoj i opću naobrazbu proširio na odrasle, a umjesto vjeronauka u školama uveo moralku.

X. POGLAVLJE

HOLBACH

Francuska prosvjetiteljska filozofija počela je svoj razvitak negacijom racionalne metafizike i obraćanjem čovjeka vidljivome svijetu prirode. Od svoga početka ona je najraznovrsnijim putovima neizbježno vodila dosljednom materijalizmu i ateizmu, ali je to potpuno postigla tek u djelu Holbacha. Njegova filozofija najodlučnije i najotvorenije izriče misao cijelog prosvjetiteljstva: sva *metafizika* svodi se na *fiziku*, sve natprirodno nalazi svoje rješenje u prirodi i čovjek samo treba da upozna njezine zakone, pa će postati sretan. Kao nekoć Epikur, i Holbach sebi stavlja u zadatak, da ljude učini sretnima, te misli, da će oni to postići na taj način, ako napuste sve predrasude o nebu i bogu i okrenu se spoznaji fizičkoga svijeta. U fizici 18. stoljeća temeljna je znanost mehanika i nju će Holbach uzeti kao uzor i najviši ideal svih ostalih. Svi zakoni svijeta jesu zakoni mehanike i njena osnovna kategorija, *uzročnost*, pruža Holbachu ključ za rješenje svih tajni svemira i ljudske duše. Bitak je samo tjelesna i protegnuta materija i njeno kretanje objašnjava sve pojave u svijetu. Ako su se Voltaire, Rousseau, a djelomično i Diderot i Helvétius ogradili od Holbachove nauke i kritizirali njezin besprimjerni materijalistički monizam, onda to još ne dokazuje, da i oni nijesu težili prema istome cilju, samo što nikada nisu doprli tako blizu njega, kao Holbach. Njegova je filozofija sintetički misaoni izraz cijelog prosvjetiteljstva.[1] Holbach je sistematski i metodski zaokružio njegov filozofski lik i tako svojim djelom sažeo najviša teoretska dostignuća 18. stoljeća. Prosvjetiteljstvo je dobilo svoj nužni završetak u *sistemu* mehanističkoga materijalizma, koji je kod Holbacha

---

[1] »U Holbachovu Sistemu prirode fizički dio podjednako je smjesa engleskoga i francuskoga materijalizma, kao što je moralni zasnovan na Helvetiusovu moralu«. K. Marx, »La Sainte Famille«, p. 233.

formuliran toliko jednoznačno, strogo znanstveno i borbeno, da je to uplašilo i odbilo mnoge njegove suvremenike.[2] Sjedinjujući u sebi na originalan način najnaprednije misaone tendencije svoga vremena, koje se očituju u elementima Descartesove fizike, Condillacove senzualističke gnoseologije, Helvetiusove utilitarističke etike i Tolandova ateizma, Holbachova filozofija ih je čvrsto međusobno povezala i dala im jedinstven i pregnantan izraz. Kao prosvjetiteljski filozofski sistem par excellence, Holbachova filozofija je u pozitivnom izlaganju svoga sadržaja bila ograničena izvjesnom shematikom, pa često daje i utisak neke dogmatike. To ima svoj osnov u njenoj filozofskoj metodi, koja ne prelazi okvire klasične formalne logike apstraktnog identiteta i ne dopire do dijalektike.

Paul Heinrich Dietrich Freiherr von Holbach rođen je 1723. u Heidelsheimu u Pfalzu u bogatoj plemićkoj obitelji. Studirao je na sveučilištu u Leydenu i usredotočio svoj interes na prirodne znanosti. Nakon završenih studija s 27 godina dolazi u Pariz, gdje od strica nasljeđuje barunsku titulu i šezdeset tisuća livara godišnje rente. Odmah se povezuje s enciklopedistima i njegova se ličnost ubrzo istakla svojom borbenošću, dosljednošću i humanističkom težnjom za slobodom. Revolucionarnošću svojih nazora i svestranošću svoje obrazovanosti Holbach je uskoro očarao napredno parisko društvo i stekao simpatije istaknutih prosvjetitelja. Nije proteklo dugo vremena i on je postao najradikalniji filozof u Francuskoj. Solidni materijalni temelji omogućili su Holbachu bezbrižnu egzistenciju i osigurali mu potpunu vanjsku nezavisnost, tako da je on sav svoj život mogao posvetiti pisanju filozofskih djela i njihovoj propagandi. Oko njega se okupio krug najnaprednijih ljudi tadašnje Francuske: Rousseau, Marmontele, Duclos, Raynal, a iznad svega Diderot, Helvetius, Grimm i poznati matematičar Lagrange. Ovi posljednji sačinjavali su t. zv. »Holbachov krug« i ta elita duhovnog života napredne Francuske sastajala se svakog četvrtka i nedjelje u čuvenu Holbachovu salonu, zimi u Parizu u ulici Saint-

---

[2] Mladom Goetheu, koji je studirao u Strassbourgu, »Sistem prirode« činio se »sivom i mrtvačkom knjigom« (usp. »Poezija i zbilja«). No, i zreli Hegel »Sistem prirode« smatra dosadnom knjigom, jer se ova gubi u općim predodžbama: »nije to francuska knjiga, nedostaje živahnost«. G. W. F. Hegel, »Geschichte der Philosophie«, Bd III. S. 519, in Sämtl. Werke XIX. Bd., ed. Glockner, Verlag Fromann, Stuttgart 1941.

Roch, ljeti u dvorcu na njegovu dobru Grandval u blizini grada. Galantno društvo duhovito je raspravljalo o bitnim filozofskim, religijskim i političkim pitanjima i te su diskusije svakako imale nekog udjela u nastanku mnogobrojnih Holbachovih djela. Srž ideja prosvjete dobila je u njima toliko prodoran oblik, da je golema težina njihove kritike zadala najteži udarac ideologiji starog poretka i Holbachova filozofija postala zastavom slobode. Naizgled jednoličan, svagda vrlo umjeren i pomalo njemački pedantan, Holbachov je život protekao u znaku ogorčene borbe za pobjedu novog nazora na svijet. Ne dočekavši njegovo ostvarenje, umro je 1789.

Pored Voltaira, Holbach je bio najplodniji *filozofski* pisac prosvjetiteljstva i njegova su djela od presudnoga značenja za idejnu pripremu revolucije. Iz već poznatih razloga sva su ona izišla pseudonimno, izazvala ogorčenje crkve i svekolike reakcije, te svuda bila progonjena i zabranjivana. Dok su najpoznatija od njih još za života pripisivana Holbachu, mnogima je pravi autor otkriven tek kasnije, pa i najbolji barunovi prijatelji nijesu znali, da ih je pisao on. Najznačajnija među njima jesu: »Razotkriveno kršćanstvo« (*Cristianisme devoilé*, 1756), *»Sistem prirode« (Système de la nature*, 1770), »Zdravi razum ili prirodne ideje suprotstavljene natprirodnim« *(Le bon sens ou Idées naturells opposées aux idées surnaturelles*, 1772), »Prirodna politika ili rasprava o pravim načelima vladavine« *(La politique naturelle ou discours sur les vrais principes du gouvernement*, 1773), *»Društveni sistem« (Système social*, 1773), »Elementi univerzalnoga morala« *(Eléments de la morale universelle*, 1776), »Etokracija ili vladavina zasnovana na univerzalnome moralu« *(L'Ethocratie ou le gouvernement fondé sur la morale universelle*, 1776), uz još čitav niz manjih spisa, članaka i pamfleta.

Glavno Holbachovo djelo predstavlja »Sistem prirode ili o zakonima fizičkoga i moralnoga svijeta«, nazvano »Biblija materijalizma«. Sa sigurnošću ono označuje jedno od najutjecajnijih djela francuskog prosvjetiteljstva i povijesti materijalizma uopće. Izišlo je 1770. u Amsterdamu, a kao njegov autor označen je prije deset godina preminuli Mirabaud, tajnik Francuske akademije.[3] To je Holbachovo najsistematskije

---

[3] Neki historičari filozofije (Ueberweg, Ewald i dr.), smatraju da su Diderot i Lagrange imali udjela u sastavljanju »Sistema prirode«, ali za to nemaju nekih čvrstih dokaza. Sudeći po stilu nekih dijelova knjige, to nije isključeno.

i najbolje djelo, koje u zaokruženom obliku pruža uvid u njegov cjelokupni nazor o svijetu: u njemu nalazimo osnove Holbachove ontologije i gnoseologije, socijalne etike, politike i ateizma. Djelo se sastoji od dva glavna dijela, od kojih prvi razmatra prirodu i njezine zakone, čovjeka i njegove duševne moći i uvjete, pod kojima ljudi mogu postati sretni. Drugi je dio posvećen isključivo kritici teologije, opovrgavanju dokaza božje opstojnosti i rješavanju pitanja, kako pojam božanstva utječe na ljudsku sreću.

Zadaću svoje filozofije Holbach određuje sasvim praktično, kao nastojanje da se ljudima pomogne da postanu sretni. »Čovjek je nesretan samo zato, što prirodu ne poznaje«, glasi prva rečenica djela. Stoga se on mora osloboditi svih predrasuda religije o natprirodnome svijetu i usmjeriti svoj pogled na prirodu. Holbachova ontologija (metafizika) sastoji se u *fizici*. Moralni svijet samo je poseban slučaj fizičkoga svijeta, a sve ljudske zablude samo su zablude fizike. Priroda je jedinstvena cjelina, ona sama o sebi sačinjava sistem. U svemiru svuda nailazimo samo na materiju i kretanje: »Priroda u svom najširem značenju jest to veliko sve, koje proizlazi iz skupa raznih materija, njihovih različitih kombinacija i raznolikih kretanja«.[4] Kretanje nije naprosto svojstvo ili stanje materije, kao što je to protežnost, težina, neprodornost i oblik, već ono sačinjava njenu *bit*. Kretanje Holbach određuje »kao napor, kojim tijelo mijenja ili teži da promijeni mjesto«.[5] Ovo je određenje klasičan obrazac mehanike i osnovni motiv Holbachova materijalizma. Pobliže se kretanje ispoljava kao sveopća uzročnost, lanac uzroka i učinaka: svaka promjena (mjesta) nekoga tijela, predstavlja učinak, koji pretpostavlja neki uzrok, i t. d. u beskraj.[6] Ovo određenje kretanja kao čistoga mijenjanja mjesta u prostoru, Holbach proširuje još jednim. On razlikuje i *unutrašnje* skriveno kretanje[7] tijela, koje zavisi od kretanja molekula i atoma i odnosa njihove akcije i reakcije, dakle opet od njihovih mehaničkih sila. Materija je

[4] Paul Holbach, »Sistem prirode«, str. 16.

[5] Op. cit., str. 18.

[6] Istinu kauzaliteta Hegel je odredio kao lošu beskonačnost, progres ad infinitum, i već je Kant u njemu našao na dijalektički problem, koji se ne može riješiti neproturječno, pa ga je stoga okrstio antinomijom. Za Holbacha međutim, priroda mora biti vječni kružni tok istoga, beskrajno ponavljanje bez napretka, jer mu on ne može odrediti početka ni kraja, prvi uzrok kao početnu kariku u lancu. Usp. o tome Fr. Engels »Anti-Dühring«, izd. Nauč. Biblioteka, Zagreb 1934., str. 40.

[7] »Sistem prirode«, str. 19.

sve ono, što djeluje na naša osjetila, predmetnost uopće.[8] Ona nije inertna mrtva masa, već u živom vječitom kretanju, sposobnom da oblikuje i najraznovrsnije međusobne kombinacije svojih dijelova. Govoreći o mijeni prirode, Holbach slično kao grčki filozofi spominje četiri elementa: vatru, vodu, zemlju i zrak, koji svojim spajanjem i razdvajanjem obrazuju svu njenu raznolikost. Tijela su podvrgnuta vječnim i nepromjenljivim zakonima kretanja, koji se ispoljavaju kao *privlačenje i odbijanje*. Sva su bića u prirodi prosta ili složena. »Na ovoj međusobnoj sklonosti materija i tijela, zasnivaju se načini djelovanja, koje fizičari razlikuju nazivajući ih atrakcijom i repulzijom, simpatijom i antipatijom, afinitetom ili odnosom. Moralisti uočavaju ovu sklonost i učinke, koje ona proizvodi, govoreći o ljubavi i mržnji, prijateljstvu i odvratnosti«.[9] Sva bića u prirodi nastoje, da se održe u istome stanju i fizičari to nazivlju *gravitacijom*, moralisti *samoljubljem*. Prema tome, moral ima univerzalnu fizičku (ontologijsku) podlogu, a osebujnost njegova područja samo je prividna. U biti etika se zapravo svodi na podvrstu fizike.

Opća zakonitost prirode sastoji se u tome, što svaki uzrok stalno i uvijek proizvodi određeni učinak, i ova lančana povezanost svih bića jest ono, što sačinjava sveopću *nužnost* u prirodi: sve se zbiva nužno i ništa nije slučajno. *Slučajnost* je samo naša subjektivna oznaka, kojom označujemo nepoznati uzrok. Sav *red* u prirodi proizlazi iz njezine nužnosti, lančanoga i jednoobraznog nizanja uzroka i učinaka. U prirodi nigdje nema mjesta nekoj posebnoj *svrsi* ili razumu, jer svrhe postavlja samo ljudski razum, a drugoga niti nema. Govoriti o svršnosti u prirodi, znači prirodu antropomorfizirati, a baš u tome se i sastoji osnovna religijska zabluda: ljudska svojstva čovjek prenosi na neki samostalan subjekt i prema njemu onda sudi o prirodi, te joj pripisuje tuđe, božje namjere. U krajnjoj liniji dakle, nema ni reda ni nereda u prirodi, jer sve je u njoj uzročno = zakonito = nužno. Razumna bića samo su ljudi obdareni sposobnošću, da djeluju prema izvjesnoj unaprijed postavljenoj misli (svrsi). Ako ovu kategoriju unesemo u prirodu, onda ćemo u njoj nalaziti čuda, natprirodne sile, božju providnost, i pomoću njoj izvana nametnutih svršnosti, dokazivati opstojnost božju, što sači-

---

[8] Op. cit., str. 30.

[9] Op. cit., str. 39

njava izvor straha i smeta našemu miru i sreći. Čovjek nije postojao oduvijek, niti je stvoren od nekakvoga boga, već je nastao igrom prirode. Holbach čak smatra, da se može pretpostaviti, kako sve vrste u prirodi variraju,[10] i time se približava ideji opće evolucije u prirodi. Međutim, mehanička mu zakonitost ne dopušta da je spozna do kraja, jer apsolutna nužnost znači nepromjenljivost.

Razmatrajući problem *duše*, Holbach opovrgava Descartesovu postavku, da u čovjeku postoje dvije različite supstancije, te da se »ono, što misli, mora razlikovati od materije«. Postoji samo jedna jedina supstancija, a to je različito oblikovana materija. Duh djeluje, dakle mijenja odnose prema drugim tijelima, što znači kretanje, svako se kretanje odvija u prostoru, a kako je sva priroda samo materija u kretanju, to i čovjek potpuno pripada njoj, i njegov duh, mišljenje, samo je poseban oblik kretanja materije.[11] Odatle proistječe, da su i modifikacije duha, različite intelektualne sposobnosti, samo razni modusi opstojnosti naročito oblikovane materije, čovječjeg tijela, mozga. Slično kao Lamettrie, Holbach smatra, da sve duševne moći potječu iz jednoga osnovnog izvora — *osjetilnosti*. Izvanjski predmeti podražuju osjetila, ova svoje utiske prenose na mozak, a opažaji i ideje predstavljaju također samo promjene u mozgu. Iz osjeta se postepeno razvijaju misli, refleksija, pamćenje, mašta, suđenje, htijenje, i sve ostale duševne moći, kao volja i strasti, proizlaze iz istoga izvora.

Različitost duševnih moći Holbach pripisuje različitosti fizičke organizacije ljudi. Kao i Diderot, i on ljude uspoređuje s muzičkim instrumentima: svaki je od njih napravljen drukčije, ima žice različite dužine i debljine i stoga ove daju različite tonove. Raznolika fizička organizacija čini ljude sposobnima za ovu ili onu duhovnu djelatnost, a ova fizička nejednakost u izvjesnom smislu sačinjava osnov i njihove društvene nejednakosti. Ljudi su jedni drugima potrebni upravo stoga, što su nejednako sposobni, imaju različite potrebe i ove mogu zadovoljiti samo u zajednici. Na duševnim razlikama zasnivaju se i sve moralne ocjene ljudi, te jedne nazivamo dobrima i kreposnima, druge zlima i poročnima, jedne umnima, druge bezumnima i t. d. O pravilnome fiziologijskom

---

[10] Op. cit., str. 63.

[11] Op. cit., str. 66—70. sq

funkcioniranju našega stroja ovisi i rad našega duha: izvanjski utisci pravilno se urezuju u čovječjem mozgu, samo ako je on zdrav. Tako nastaju točne ideje i njihova povezanost sačinjava iskustvo i znanost. Istina je za Holbacha aristotelovsko-skolastičko slaganje ili odgovaranje ideje svojemu predmetu, pravilno spajanje ideja, a zabluda je lažna i pogrešna asocijacija ideja.

Na ovim fizičkim postavkama Holbach zasniva i moral, te izgrađuje svoju utilitarističku i hedonističku etiku, s tom razlikom od Helvetiusa, što više naglašava društveni momenat i interes, te stavlja težište na društvene kreposti. Svrhu ljudskoga života i on nalazi u sreći, a moral ima tu zadaću, da za to pronađe primjerena prirodna sredstva. Već smo vidjeli, da je samoljublje samo poseban oblik općega svemirskog zakona gravitacije, a moral podvrgnut općim fizičkim zakonima. I na moralnom području fizička priroda sačinjava bit čovjeka, i on će svagda izbjegavati bol i tražiti zadovoljstvo. Da bi to postigao, čovjek mora težiti za onim, što mu koristi i kloniti se onoga, što mu škodi. Prirodni moral proizlazi iz ovih vječnih i nepromjenljivih zakona prirode. Prema tome, *kreposno* je sve ono, što društvu koristi, a *poročno*, što mu škodi. Naravno, za Holbacha društvo je samo opće ime za skup egoističnih građanskih pojedinaca.[12] Slično kao Mandeville u »Basni o pčelama« i Helvetius, i Holbach vjeruje, da se egoizam pojedinca uspješno može okrenuti u opću korist i tako dospjeti do društvena altruizma. Prema tome su dužnosti takve moralne obveze, da se upotrebe ona sredstva, koja su društveno korisna, usrećuju takve pojedince i t. d. Najveća je sreća u *zadovoljstvu*,[13] no pretjerana ugoda prelazi u neugodu, zadovoljstvo u bol, i stoga će se uman čovjek kloniti pretjeranih zadovoljstava i uvijek biti umjeren.

Na istim prirodnim načelima zasniva se i Holbachova *politika*. Prema njegovu mišljenju, »politika bi morala biti vještina upravljanja strastima ljudi i njihova usmjeravanja pre-

---

[12] »U Holbacha sav se posao individua u njihovu međusobnu prometu prikazuje kao odnos korisnosti i upotrebe, na pr. govor, ljubav etc. . . Ovi odnosi samo ne smiju imati svoje vlastito značenje, već moraju biti izraz i prikaz nekoga trećeg, njima podmetnutog odnosa, odnosa korisnosti ili upotrebe.« K. Marx, Fr. Engels, »Die Deutsche Ideologie«, S. 388—389.

[13] »Sistem prirode«, str. 94

ma društvenome dobru«.[14] Njena je bit i opet u tome, da društvu bude korisna, ona mora osigurati sistem uzajamnih potreba među članovima društva, zajamčiti njihova dobra, osigurati *vlasništvo* nad njima. Društvo je skup po prirodi nezavisnih pojedinaca, koji se udružuju, da bi međusobno zadovoljavali svoje potrebe i oni u tu svrhu prešutno ili formalno sklapaju *društveni ugovor*, kojim se uzajamno obvezuju, da će jedni drugima biti od koristi i ne će sebi nanositi štete. Kao i cijelo prosvjetiteljstvo i građanska društvena znanost, i Holbach naivno prepričava svoju verziju teorije društvenoga ugovora. Zakon on smatra skupom svi pojedinačnih volja, kojega pojedinci moraju slušati, kako bi se njihove privatne djelatnosti usmjerile prema općoj svrsi. Holbach kaže »skup svih volja«, ali pod tim misli Rousseauovu »opću volju« i u pogledu dubine shvaćanja države kao organskog višeg jedinstva, koja svojom općom svrhom nadilazi sve privatne, zaostaje za ovim. Stoga on u *slobodi* i ne vidi bit čovjeka kao Rousseau, već ju više formalno određuje kao sposobnost, da se čini sve što ne škodi drugima. Pravednost ili *ravnopravnost* jest jednakost pred zakonom. Holbach zahtijeva takve zakone, koji će čovjeku zajamčiti slobodu, neprikosnovenost njegove ličnosti i vlasništva, i osobnu sigurnost. Time on iznosi tipične krilatice francuskoga građanstva, koje će dvadesetak godina kasnije postati osnovnim načelima »Povelje prava čovjeka i građanina«. Kao ni Helvetius, Holbach se ne slaže s Rousseauom u pogledu ocjene uloge ljudskih strasti u politici, kao ni u pogledu prirođene čovjekove dobrote. Strasti su čovjeku neophodne za njegovo održanje. Radi se samo o tome, da one moraju biti usmjerene na opću dobrobit. Čovjek se ne rađa ni dobar ni zao, on je samo manje ili više aktivan stroj. Dobrim ili zlim može ga učiniti tek utjecaj društvene okoline, odgoj i zakonodavstvo. Pravilan odgoj i pravedno zakonodavstvo neophodni su uvjeti opće blagodati i društvene sreće. Najveći neprijatelji na tom putu jesu dvorovi i crkva, koji ljudima usađuju praznovjerja i predrasude, te svojom moralnom razuzdanošću pokazuju loš primjer narodu. Kako su oni jedini i isključivi nosioci vlasti u postojećem poretku, oni ga kvare i čine poročnim u cjelini.

[14] Op. cit., str. 98.

Već smo vidjeli, da su moralni zakoni samo poseban oblik fizičkih zakona, a fizička zakonitost, samo je opća uzročnost ili nužnost. Prema tome nigdje u prirodi nema mjesta za slučaj. Kao što apsolutna nužnost u prirodi odatle isključuje svaku slučajnost, tako ona podjednako isključuje i svaku *slobodu*. Svaki naš čin uvjetovan je i potaknut nekom pobudom, i kao što je slučaj nepoznati uzrok, tako je i sloboda samo privid, koji pripisujemo nepoznatom motivu. Volja je svagda uvjetovana motivom i stoga u moralnome svijetu vlada apsolutni *determinizam*. Biti slobodan ne znači drugo, nego slijediti nužne pobude. Kao vrhovni zakon svega bitka Holbach proglašava apsolutnu *fatalnost*, i tako se na zaobilazan način zapravo vraća teološkoj postavci o svemoći božjoj, negacijom koje je počeo svoju filozofiju: »Fatalnost je vječni, nepromjenljivi, nužni red u prirodi i društvu, neophodna veza uzroka s učincima, prema kojemu teška tijela padaju, materije se privlače ili odbijaju, ljudi se međusobno vole ili mrze, postaju sretni ili nesretni«.[15] I u moralnome svijetu, sve je dakle potčinjeno fatalnosti.

Nema sumnje, da je Holbach poricanjem slobode zapravo potpuno odrekao svaku mogućnost morala, jer ako čovjek zbiljski nije slobodan, onda više ni za što nije odgovoran. Time je Holbach došao do najvećega paradoksa svoje nauke, koji nikada nije uspio riješiti. Iz apsolutne, slijepe nužnosti ne proizlazi sloboda, već neograničena samovolja i slučajnost.[16] Ako čovječja sudbina ovisi o nepoznatom uzroku,[17] onda je dopušteno, da on može činiti, što ga je volja: »mi sami ne možemo ni trenutka biti odgovorni za svoju sudbinu«,[18] pa i najkreposniji čovjek čudnim stjecajem okolnosti može postati najvećim zločincem. »Sistem prirode« vrvi od takvih proturječja, ali sva su ona istočni grijeh cijeloga prosvjetiteljstva.

---

[15] Op cit., str. 146.

[16] Nemogućnost rješenja problema odnosa nužnosti i slobode proizlazi iz formalnologičke ograničenosti metafizičke metode Holbachova mehaničkog materijalizma, koji kategoriju kauzaliteta apsolutizira i nekritički prenosi na sve načine bitka, pa i na moral i povijest. Kantova je besmrtna zasluga, da je to prvi jasno spoznao, i makar negativno formulirao u svojim antinomijama. To je bila neophodna pretpostavka Hegelova i Marxova dijalektičkog rješenja toga pitanja.

[17] »Sistem prirode«, str. 165.

[18] Ib.

Za Holbacha moral može biti samo djelotvorno sredstvo za usrećivanje ljudi, a to se ne postiže asketičkim religioznim sanjarijama, već planskim pobudivanjem i odgajanjem društveno korisnih nagona i motiva, koji ljude usmjeravaju na takve čine, koji će svima biti korisni. Religije, praznovjerja, zablude i utvare o besmrtnosti duše, onostranoj i zagrobnoj nagradi i kazni, prazne su brbljarije i iluzije, koje svima na štetu podržavaju pokvareni popovi, da bi lakše i dalje iskorištavali ljudsku glupost i lakovjernost za svoje sebične ciljeve.[19] Praznovjerja i religiozne predrasude uvijek su predstavljale izvor podivljalog fanatizma, sramnih poroka i strašnih zločinstava, koja su se svagda opravdavala praznom frazom »božje volje«, providnosti i svetosti t. zv. viših ciljeva, koji dopuštaju sva sredstva. Da bi ljudi živjeli sretno i zadovoljno, dostaje im prirodni moral, pravedni zakoni i takav odgoj, koji će njihove posebne interese uskladiti s interesima sviju. *Interes* (Helvetius) »jedina je pokretna snaga ljudskoga djelovanja«,[20] i on se sastoji u tome, da sva bića teže prema svojoj vlastitoj sreći.

Zaključujući prvi dio svoje knjige, Holbach čovjeka naziva »poremećenim strojem« i tješi ga, da smrt onostranih iluzija ne znači kraj, već početak pravoga života u ovome svijetu, jer zemaljski život jedini je zbiljski život. Treba odbaciti sve priče o zagrobnoj budućnosti, jer sve se sastoji u sadašnjosti, i ne treba se bojati nikakvih muka poslije smrti, jer je i sama činjenica ovoga života dovoljno mučna i mi smo dosta surovo kažnjeni time što uopće živimo.

Ne čine li se ovi reci, kao da su napisani u našemu stoljeću i da potječu iz pera nekog suvremenog egzistencijalista? Pa ipak, oni potječu od prosvjetitelja Holbacha, a mi se pitamo, ne pokazuju li oni, kako se građanskome čovjeku i prije njegove svjetskopovijesne afirmacije već zarana javlja motiv beznađa i besmislenosti ljudske egzistencije, kao mutna slutnja njegove bitne osamljenosti i buduće povijesne napuštenosti?

U drugome dijelu knjige nalaze se osnovi Holbachova *ateizma*, pri čemu on nastoji ispitati podrijetlo čovjekova pojma o bogu, opovrći dokaze božje opstojnosti i pokazati, kako vjera u boga djeluje na sreću ljudi. Holbach ovdje ne obraču-

---

[19] Op. cit., str. 177.

[20] Op. cit., str. 205.

nava samo s crkvom, već i s deizmom, svakim teizmom i religijom uopće. U svojoj biti, ona je skup najvećih ljudskih zabluda, sistem praznovjerja i iluzija, koji čovjeku slika život na onome svijetu i time ga sprečava da živi ovdje na zemlji. Pojam boga nastaje u čovjeku tako, da on sva zla, koja ga prate u životu pripisuje nekom nepoznatom uzroku, sjedište kojega je također nepoznato. Vjera u božanstvo nastaje iz neznanja istinskih pobuda ljudskih čina i nepoznavanja prvih načela prirode. Odatle neprosvijećeni čovjek iz puka, koji ne pozna prirodu, sva zbivanja u njoj pripisuje nekome *nat*prirodnom uzroku. Stoga se tome izmišljenom natprirodnom biću pridaju sva ona svojstva, koja čovjek sam ne posjeduje. Religija ima svoj korijen u antropomorfizmu. Prvotni oblici religije su mitovi o takvim ljudskim bićima, koja posjeduju nadljudske moći. Svaki pojam božanstva sa sobom nužno donosi strah od toga natprirodnog bića. Ljudi su skloni da prekoračuju granice moguće spoznaje, idu dalje od iskustva i traže posljednji u nizu uzroka, prvi uzrok,[21] i to nepoznato nešto onda nazivaju bogom. U razvijenom obliku ideja boga javlja se kao skup svih negativnih predikata, koji izriču ono što čovjek nije: nepromjenljiv, neprostoran, vanvremenit, beskonačan, besmrtan, vječan, svemoguć i t. d. Ovdje se radi o teologiji. Holbach se posebno zadržava na opisu pojedinih mitova starih naroda, zatim prelazi na dokazivanje proturječja u teologiji i napokon posvećuje posebno poglavlje opovrgavanju dokaza božje opstojnosti, koje su dali Clarke, Descartes, Malebranche, Newton i drugi. Svi teološki sistemi su nemogući, ali isto je tako neodrživ i deizam, i tako Holbach ide dalje od svojih prethodnika Voltaira, Rousseaua i drugih, koji su pokušali dokazati, kako iz pojma boga tobože proizlaze neke koristi, i zaustavili se na prirodnoj religiji. Naprotiv Holbach dopire do potpuna ateizma, smatra, da su teologija i religija najveći neprijatelji ljudske sreće i napretka, te da ih zato treba potpuno odbaciti i uništiti. Spoznaja prirode jedini je osnov istinskog morala, pravi je moral samo prirodni i stoga neprijateljski svakom religioznom. Kako je već pokazano, njegova načela proizlaze iz općih prirodnih zakona i temelje se na samoodržanju.

Holbachu samo još preostaje da ispita, slaže li se ateizam s moralom. Na to pitanje on odgovara potvrdno i štoviše do-

---

[21] Op. cit., str. 252.

kazuje, da je ateizam neophodan osnov prirodnoga morala. Međutim, ovdje Holbach istodobno dopire do granice *građanskoga* prosvjetiteljstva i ograničuje važnost svojih načela na prosviježene ljude, na »filozofe«. Načela ateizma nijesu stvorena za narod,[22] kao ni znanost i filozofija, »ona nijesu pristupačna čovjeku iz mase, — pa čak ni najvećem broju ljudi«.[23] Filozof ne piše i ne razmišlja za mase, već samo za prosviježene.

Holbachov sistem ateizma doista nema premca u cijeloj povijesti filozofije. Holbacha su nazivali »osobnim neprijateljem gospodina boga«, ali se u njega može naći i takvih mjesta, gdje se pojam ateista označuje uvjetno u tom smislu, da se pod njim razumijeva samo čovjek fizičar, koji ne vjeruje u boga.[24] Ako se pak ateistom smatra onaj, tko bi materiji odricao pokretnu silu, te ako se ona označi »bogom«, onda — — smatra Holbach, uopće nema ateista! Sve u svemu, ma koliko borben i dosljedan bio taj Holbachov ateizam, — kao i svaka apstraktna negacija, on je imao mnogošta zajedničko s tvrdnjom, koju je nijekao. Njegova metoda dokazivanja sastoji se u *opovrgavanju* dokaza o božjoj opstojnosti, što nužno proizlazi iz istoga horizonta razumijevanja samoga pitanja (o bogu): teizam i ateizam uzajamno se isključuju, ali se podjednako i međusobno pretpostavljaju. Teoretska istina njihova spora nalazi svoje rješenje u praktičnom ukidanju takvih društvenih uvjeta, koji ih u svome krilu neprestano rađaju, kako će to otkriti tek Marx. Ateizam ne vidi zbiljski osnov religije na zemlji, stoga je on samo apstrakcija i »*filozofska*, apstraktna filantropija«.[25]

Mnogobrojna preostala Holbachova djela na sve moguće načine variraju ovu istu temu. Od njih je još najznačajnije »Društveni sistem ili prirodna načela morala i politike s istraživanjem o utjecaju vladavine na ćudoređe«. Ovo se djelo odlikuje ponešto oštrijom formulacijom osnovnih socijalnih načela i većom otvorenošću autorovih nazora. Cijelo je istraživanje usredotočeno na pitanje o utjecaju lažnih ideja i društvene sredine na oblikovanje moralnih čina. Holbach ponavlja već poznate postavke o štetnosti religije i predrasuda i na-

[22] Op. cit., str. 462.

[23] Op. cit., str. 481.

[24] Op. cit., str. 450—452.

[25] K. Marx, »Ekonomsko-filozofski rukopisi«, Rani radovi, Kultura, Zagreb, 1953., str. 229.

stoji ocrtati prirodna načela morala. Dobar je samo onaj čovjek, koji svoju vlastitu sreću usklađuje sa srećom svojih sugrađana: »Ako se odgoj, javno mnijenje, vladavine i zakoni udruže u davanju samo zdravih i istinitih ideja, tako će se rijetko naići na pokvarene ljude, kao što se u sadašnjem stanju rijetko nailazi na kreposne«.[26] Um Holbach određuje kao spoznaju istinske sreće, istina je slaganje ideja s prirodom stvari, a ljudi spoznaju samo ono, što jest, t. j. prirodu, realitete, uzroke i učinke. Istina je stoga ljudima uvijek korisna i oni, koji to niječu, te tvrde da ima i korisnih zabluda, nastoje ljudima onemogućiti da postanu sretni. Zvuči kao dogmatika, kada Holbach ovako lakonski sažima svu svoju nauku: »Istina u fizici jest spoznaja učinaka, koje prirodni uzroci moraju proizvesti u našim osjetilima. Istina u moralu jest spoznaja učinaka, koje ljudski čini moraju proizvesti u ljudima. Istina u politici jest spoznaja učinaka, koje vladavina proizvodi u društvu, t. j. način, na koji ona utječe na javnu i pojedinačnu sreću građana«.[27] Prirodni moral mora ljude učiniti sretnijima, a to postiže na taj način, da sjedini njihove interese, da među pojedincima učvrsti društvene veze, i sva zadaća vlade sastoji se u tome, da taj razvitak pospješi. Takav prirodni ili istinski moral jest univerzalan, jednak za sve stanovnike zemlje. Njegov osnov je pravilno shvaćeni privatni interes: Ljubiti druge, znači ljubiti sredstva svoje vlastite sreće.[28]

Filantropija takvih propovijedi već se i Grimmu učinila smiješnom, pa ih je nazivao »kapucinadama«. U svojoj biti ona izražavaju trebanje, zahtjev, da se egoistični građanski pojedinci povežu u društvo, u kojemu će i dalje ostati ograničeni svojom privatnom egzistencijom. Građanski individuumi međusobno su povezani samo uzajamnom potrebom, općom korisnošću da svatko u svojemu bližnjemu nalazi sredstvo za ostvarenje svojih privatnih ciljeva. Građanska društvenost uvijek ostaje samo himera i stoga Holbach nadugo i naširoko tumači pravo značenje pojma interesa i nastoji pokazati, kako je on društvu neophodan. Kao što je *dobro* sve ono što je korisno, tako je i *lijepo* »nešto, što na tako ugodan način upada

---

[26] »Système social, par le Baron D'Holbach«, t. I, 9—10, éd. Niogret, Paris 1822.

[27] Op. cit., t. I., p. 19.

[28] Op. cit., t. I., p. 77.

u oči, da se želi, da ono potraje«.[29] To je sve, što Holbach ima da kaže o estetskom problemu, sve je za njega supsumirano pod pojam korisnosti. Zapravo bi Holbach morao reći, da svijet uopće i *jest* samo radi naše koristi. U tom smislu onda ne bi bio toliko različit od Berkeleya, za kojega svijet opstoji radi toga, da postane njegovim predmetom, što u biti izražava isto, i otkriva opće polazište novije filozofije u *čovjekovu subjektitetu.*

U drugom dijelu svoga spisa Holbach govori o prirodnim načelima *politike*, i počinje razmatranja iznošenjem svoje varijante teorije *društvenoga ugovora*. Zatim govori o raznim oblicima vladavine, napada tiraniju i despotizam apsolutnih monarhija, i slijedeći Lockea posebno razmatra prednosti i nedostatke despocije, monarhije i republike. On se ne opredjeljuje ni za posljednju od njih, i smatra, da se krvavim revolucijama nikada ne mogu riješiti politički problemi. Revolucije su samo jedan jaram zamjenjivale drugim, a korijeni tiranije ostali su i dalje netaknuti.[30] »Glas uma, kaže Holbach, nije ni buntovan ni krvav«,[31] i stoga se on odlučuje za polagane reforme,[32] u skladu s načelima prirodnoga morala. Novo društvo treba da se zasniva na sreći cijeloga naroda. Većina vladara ne pozna ta načela i stoga ne primjećuje odmah opće nezadovoljstvo naroda s njihovom despocijom. Samo prosvijećeni um može spasiti svijet od postojećih zala, i narodima dati političku slobodu.

Pri čitanju takvih dijelova Holbachove knjige upada u oči njihov apelativni ton, i nema sumnje, da i on ovdje apelira na um vladara, nastoji da ih prosvijetli, kako bi i oni konačno uvidjeli istinu, izvršili reforme i država postala sretna.[33] Više nego igdje, tu se pokazuje sav idealizam i utopizam prosvjetiteljske filozofije politike i povijesti: za nju se odstranjenje svih zala, rješenje svih socijalnih pitanja, sav posao, sastoji se samo u tome, da se prosvijetle umovi ljudi, a prven-

---

[29] Op. cit., t. I., p. 126—127.

[30] Op. cit., t. I., p. 343.

[31] Op. cit., t. I., p. 345.

[32] To naravno ne znači, da Holbachovo djelo o b j e k t i v n o nije djelovalo revolucionarno, ali njegove s u b j e k t i v n e intencije nisu bile takve. Nije slučajno, da se on Turgotovim imenovanjem za ministra, 1776. našao potaknut, da svoju »Etokraciju« posveti »blagom i milostivom kralju Louisu XVI.«!

[33] Usp. Hegel, »Geschichte der Philosophie«, Bd. III., 516.

stveno vladara. Kad ovi uz pomoć svjetlosti uma budu uvidjeli vječnu istinu, promijenit će svoje odluke, postati kreposni i odstraniti postojeću nepravdu.

Preostali odjeljci Holbachovih razmatranja o politici posvećeni su zahtjevima za slobodu privatnoga i javnoga mnijenja. Treći dio »Društvenoga sistema« istražuje utjecaj vladavine na ćudoređe, govori o izvorima zločinstava, o društvenim porocima i pravilnome zakonodavstvu. Prirodni odgoj stvoriti će ljude kreposnima. Holbach hvali i vrijednost braka, napada celibat,[34] kao jedan od glavnih uzroka nećudorednosti svećenstva, i zahtijeva njegovo ukidanje. Posebno se zadržava na ocjeni etičke vrijednosti kazališta i napada one komade, koji ne pružaju publici drugo, nego ljubavne intrige i time je ćudoredno kvare.[35] On zahtijeva od kazališta da ispunjava svoju didaktičku ulogu, koja mu je namijenjena, te da se potpuno stavi u službu društva, što će ono postići na taj način, da hvali, krepost i ismijava poroke. U nastavku Holbach zastupa mišljenje, da se ženama dadu veća prava i završava svoje djelo pohvalom obiteljskoj sreći i radosti kućnoga života. U svojoj namjeni »Društveni sistem« svjedoči o velikom demokratizmu i čistoći moralnih namjera svoga pisca. Filozofski međutim daleko zaostaje za »Sistemom prirode«.

Time bismo završili prikaz Holbachove filozofije, a kako je ona posljednja u nizu filozofija, koje ovdje razmatramo i misaoni rezultat svih prethodnih, istodobno dolazimo na kraj samog prosvjetiteljstva. Najveći je rezultat Holbachove filozofije u tome, što je novovjekovni, a napose francuski materijalizam razvila dosljedno i oblikovala ga u sistem. To se naročito očituje u njezinu shvaćanju nerazdvojiva jedinstva materije i kretanja, kao i njezinu određenju općega kretanja materije kao rezultata svih pojedinačnih kretanja. U tome je njezino filozofsko značenje kao vrhunca francuskog prosvjetiteljstva.

Rodivši se pak kao socijalna teorija jednoga vremena, kada je napredno društvo stajalo *pred* osvajanjem političke vlasti, ona je izvršila važnu funkciju i Marx je označuje kao historijski opravdanu filozofsku iluziju francuskoga građanstva, čije težnje su tada doista izražavale žeđu za punim razvitkom ličnosti.[36] Odatle proizlazi njezina progresivna politička

---

[34] »Sistème social«, t. II., p. 358.
[35] Op. cit., t. II., p. 361 sq.
[36] Usp. Marx-Engels, »Die Deutsche Ideologie«, S. 389.

uloga, kao ideološkoga oružja u borbi protiv svih snaga feudalno-srednjovjekovne reakcije, za pobjedu novoga građanskog nazora na svijet i konačno praktično-svjetsko ostvarenje novovjekovna čovjeka, čime je ona sebi osigurala značajno mjesto u povijesti filozofije.

Kao eminentno prosvjetiteljska misaona tvorba, međutim, Holbachova filozofija ne iscrpljuje sve građanske idejne mogućnosti, koje pred sobom još imaju veliku povijesnu perspektivu. Ma koliko to izgledalo paradoksalno, ali je nepobitna dijalektička istina, da su i najoštrije opreke identične. U tom smislu, Holbachov stav: *Materija samu sebe misli i sve je materija*, predstavlja neophodnu povijesnomisaonu pretpostavku Hegelova stava: *misao samu sebe misli i sve je misao*. Tako je apsolutni materijalist Holbach, pripremio i daljnji stupanj u razvitku povijesti filozofije, koji nastupa u liku njemačke filozofije apsolutnoga idealizma i javlja se u znaku potpune opreke svoje pretpostavke kao misaoni protupokret i dijalektička negacija prosvjetiteljstva.

ZAKLJUČAK

Opće ograničenosti francuske prosvjetiteljske filozofije poprimaju naročito oštre oblike u Holbachovu sistemu mehaničkoga materijalizma, kao svome rezultatu i misaonom završetku.[1] U sažetom obliku, ovi se nedostaci najbitnije izražavaju u onim *kategorijama*, na kojima se prosvjetiteljska filozofija zasniva u cjelini:

1. Bitak je samo tjelesna protegnuta materija Sve što se ne da očima vidjeti i rukom opipati, i ne opstoji. U biti, dakle, svi oblici bitka (organski, socijalni, povijesni i misaoni) svode se na kretanje anorganskih tijela u prostoru.

2. Kategorijalna struktura svih oblika bitka određena je kategorijama anorganskoga. Sva su bića strojevi (mehanizmi), mehanika je sveobuhvatna znanost i sve se u svijetu zbiva uzročno prema njezinim zakonima.

3. Mehanički materijalizam nastupa kao obrtanje teologije: svi božji atributi važe, ako se primijene na materiju. Ona je apsolutna, vječna, beskrajna, nepromjenljiva, i t. d. Stav: nema boga, opstoji samo materija, izražava bit ateizma. Ateizam ostaje ideologija, t. j. obrnuta slika svijeta: on teoretski poriče nebo, ali praktički ne ukida takav svijet, čija misao o sebi nužno mora biti teizam.

4. Mehanička zakonitost svijeta očituje se kao sveopća uzročnost: sve je predodređeno, beskrajan niz uzroka i učinaka ne može se obrnuti ni promijeniti. Odatle slijedi apsolutni determinizam: nigdje u svijetu nema slučajnosti.

---

[1] U pogledu ovih zaključnih teza, usporedi osobito slijedeću literaturu: Holbach, »Sistem prirode«, str. 64., 309. i 327.; K. Marx, »Rani radovi«, str. 229., 233., 237., 293.; Teze o Feuerbachu; Fr. Engels, L. Feuerbach i t. d., Kultura, Zagreb. 1947., str. 23.—25.; »Razvitak socijalizma od utopije do nauke«, Kultura, Zagreb, 1947., str. 36.—37., 39., 49. K. Marx, »Kapital I.«, str. 36.—48., 318., primj.

5. Sveopća uzročnost označuje apsolutnu nužnost u svijetu, i kao što u njemu nema slučajnosti, podjednako nema ni slobode. Čovjek je isključivo fizičko biće, a moral samo posebno ime za djelovanje općega fizičkog zakona gravitacije ili samoljublja.

6. Tjelesna materija jedina je supstancija u svemiru. Njezin pojam obuhvaća cjelokupnost predmetnosti osjetila. Budući da je ona dostupna samo njihovim posredstvom (pipanjem i t. d.), mi spoznajemo samo njezina pojedinačna svojstva i osobine, a nikada njenu bit ili prva načela, koja uvijek ostaju nepoznata.

7. Kao bitno fizičko biće, čovjek je kao i sva druga materijalna tijela podvrgnut općoj nužnosti, u kojoj on ništa ne može mijenjati ni izmijeniti. Pojedina tijela kao uzroci proizvode učinke u drugim tijelima, pa tako i vanjski svijet zadaje utiske čovječjem mozgu, koji se u njemu urezuju i ostavljaju tragove kao na voštanoj ploči. Spoznaja je pasivan učinak predmeta.

8. Povijest se kreće prema prirodnim zakonima. Uzroci njezinih promjena leže u idejama ljudi, koje teže da ostvare svoje fizičke interese. Društvo je skup zasebnih egoističnih pojedinaca, koji se ugovorom udružuju, kako bi se međusobno koristili, t. j. uzajamno se iskorištavali.

9. Kao apsolutna materija, bitak je vječan, nepromjenljiv, i t. d. Sve je sada i tu, uvijek isto. Što jest, — jest, što nije, —nije i nikada ne će biti. Ova stalna prisutnost je temelj metafizike i sačinjava bit njene logike apstraktnoga identiteta. Metafizika ignorira horizont vremena i stoga za nju nema prave povijesti: razvitak je samo beskrajno ponavljanje. Bitak (priroda) se kreće u krugu kao vječno vraćanje istoga.

U ovim okvirima kreće se, uz neka nebitna odstupanja, sva filozofija prosvjetiteljstva. Ona je odigrala ulogu teoretske pripreme društvenoga prevrata. Njezinu realizaciju izvela je Francuska revolucija, i time je novovjekovni evropski čovjek postigao svoju svjetsko-povijesnu afirmaciju. Tek nakon ove mogla je na koncu uslijediti i totalna misaona afirmacija građanskoga čovjeka, koja prevladava prosvjetiteljstvo, ostvaruje se u filozofiji njemačkog idealizma i postiže svoj vrhunac u Hegelu. Stoga se Marx mogao javiti samo u Njemačkoj i tek kritikom Hegela prevladati građansko stanovište uopće i prodrijeti do pogleda u novu čovječnost.

DODATAK

UTOPIJSKI SOCIJALIZAM

Francuska prosvjetiteljska filozofija našla je svoj završetak u Holbachovu sistemu mehaničkoga materijalizma i doživjela svoju dijalektičku negaciju u filozofiji njemačkoga klasičnog idealizma. Međutim, ona je progresivno djelovala i u drugim pravcima, i na njenim temeljima razvio se u Francuskoj i moderni *socijalizam*.[1] Štoviše, postojao je cio jedan smjer francuskoga materijalizma, koji je vodio »direktno u socijalizam i komunizam«.[2] On je istaknuo niz momenata, koji su kasnije neposredno ugrađeni u osnove socijalizma. To su prirodna dobrota čovjekova i jednaka inteligencija ljudi, svemoć iskustva i odgoja, utjecaj vanjskih uvjeta na život ljudi, visoko značenje radinosti, i t. d.[3] Sve su tu značajni momenti, koji nedvoumno ukazuju na socijalističku tendenciju materijalizma.

Još u 18. stoljeću, kada je prosvjetiteljska filozofija bilježila svoje najveće uspjehe, javljali su se sporadično prvi socijalistički teoretičari, i može se reći, da je utopijski socijalizam bio stalna popratna pojava prosvjetiteljstva, premda on u prvo vrijeme nije uhvatio dubljega društvenoga korijena i odigrao značajniju ulogu u socijalnim pokretima i ideologiji 18. stoljeća. Teorijski pokušaji katoličkih opata Mablya i Morellya, pa ni praktični eksperimenti Saint-Simona i Fouriera u 19. stoljeću, u cjelini nikada nijesu prešli okvir *utopije*, želje i žudnje za neostvarljivim idealom, na kojega bi trebali da se ugledaju svi ljudi. U ovim utopijama dolazi prvi puta do izra-

[1] »...po svom teorijskom obliku ... moderni se socijalizam ... u prvi mah javlja kao daljnje, u neku ruku dosljednije razvijanje načela, koja su istakli veliki francuski prosvjetitelji 18. stoljeća«. Fr. Engels, »Razvitak socijalizma od utopije do nauke«, str. 38.

[2] K. Marx, »La Sainte Famille«, p. 234.

[3] Ib.

za još slaba snaga i svijest najsiromašnijih članova društva, prvih početaka proletarijata. Naivnost i religiozna obojenost ovih teorija odgovara društvenoj slabosti proletarijata i još nerazvijenoj kapitalističkoj proizvodnji tadašnje Francuske. Stoga su ove teorije morale biti više plod misaonih spekulacija nadarenih i progresivnih ljudi, nego izraz određenih potreba klasne borbe proletarijata onoga vremena.

Zajednička je značajka svih teorija utopijskoga socijalizma 18. i prve polovine 19. stoljeća u tome, što one svagda nastupaju kao vjesnici konačne istine i pravde, vječnoga uma, i najčešće se javljaju odjevene u kršćansko ruho, te sebe proglašavaju »novim kršćanstvom«. Rješenje svih čovječjih nedaća one pronalaze u novim nacrtima za *poboljšanje* svijeta, koji samo govore o tome, kakav bi svijet *trebao da bude*, ali ne otkrivaju zbiljske elemente u postojećem, pomoću kojih bi zbiljnost ne samo trebala, nego mogla i morala da bude izmijenjena. U tome i jest razlika utopijskoga od *znanstvenog* socijalizma.

Kao i prosvjetitelji, svi utopisti naivno vjeruju u iste dogme apstraktnoga razuma, kojima pokušavaju razbiti zablude i praznovjerice, na kojima se zasniva postojeći društveni poredak. Razlika među njima svodi se na to, što prosvjetitelji zahtijevaju jednakost i slobodu samo za prosvjećene, za građane, dok utopisti ovaj zahtjev radikaliziraju, proširuju ga na »najbrojniju i najpotlačeniju klasu«, dakle na cijelo društvo, te traže potpuno ukidanje svakog iskorištavanja čovjeka po čovjeku. Dok su prosvjetitelji težište svoje borbe stavljali na *političko* područje, utopisti ga premještaju na *ekonomsko*, i (pored znatnih odstupanja) u biti svi teže ograničenju, izjednačenju ili potpunom ukidanju privatnoga vlasništva.

Među pojedinim utopistima također postoje znatne razlike u njihovu prilaženju ostalim društvenim, političkim i ekonomskim pitanjima svoga vremena. Utopisti 18. i prve polovine. 19. stoljeća najviše se razlikuju po tome, što se u teorijama prvih javlja prvi glas sumnje i nezadovoljstva s građanskim načelima i idealima, koji su tek čekali svoju političku realizaciju, dok se u naukama velikih utopista 19. stoljeća radi o jasnim znacima razočaranja u rezultatima Velike revolucije i težnje, da društvo krene dalje, nego što je građanstvo tada moglo i htjelo da ide. Odatle je kritika prvih toliko apstraktna, dok ovi posljednji često vrlo točno analiziraju zbiljske društvene odnose i pri tom u biti dolaze do mnogih važnijih na-

čela, koja su kasnije (pored drugih izvora) imala udjela u nastajanju znanstvenoga socijalizma. Kao i druge nauke međutim, i socijalizam ima svoju povijest, i prije nego što je postao znanost, bio je utopija. U svojim prvotnim oblicima, socijalizam nastupa kao obnovljeni kršćanski egalitarizam, spartanski strog, s naglašenim asketičkim crtama,[4] kao grub i sirov izraz pobune najsiromašnije i najbrojnije klase protiv nejednake raspodjele društvenoga bogatstva.

Tragove potrošačkoga socijalizma nalazimo već na samom početku 18. stoljeća kod seoskoga župnika *Jeana Musliera*. Podaci o njegovu životu nijesu nam sačuvani, ali je zato pažnje vrijedna njegova »Oporuka«, koja svjedoči o župnikovoj oštroj kritici njegova vremena. Odlomke iz toga djela prvi je objavio Voltaire u cilju antiklerikalne propagande. Meslier oštro kritizira licemjerno svećenstvo i otvoreno priznaje, da je cijeloga života mislio i radio protiv vlastite savjesti. Pitajući se, što treba činiti, da bi svi ljudi postali sretni, Meslier odgovara, da ljude treba zajednički odgajati, uvesti obavezni rad i jednaku potrošnju za sve. To se pak može postići samo zajedničkim vlasništvom i jednakom raspodjelom potrošnih dobara, pa će nestati sva zla i poroci i zavladati će opća sreća.

Najznačajniji predstavnik utopijskoga socijalizma prosvjetiteljstva svakako je bio opat *Morelly*, o čijem nam životu također nedostaju podaci. Poznat je po svom utopijskom romanu »Bazilijadi« (1753), u kojemu crta sliku idealnoga društvenog poretka, gdje će svi ljudi biti jednaki. Njegovo glavno djelo predstavlja »Zakonik prirode« *(Code de la nature)*, koji se 1755. anonimno pojavio u Amsterdamu i neko vrijeme pogrešno pripisivao Diderotu.

»Zakonik prirode« zastupa nivelatorski komunizam i smatra, da sva društvena zla dolaze od *privatnoga vlasništva*. »Zakonik« sadrži niz određenja, na temelju kojih se ima izgraditi novi društveni poredak. Najvažniji među tim prirodnim zakonima propisuje, da u novome društvu ne smije postojati nikakvo privatno vlasništvo, izuzevši najvažnijih predmeta za osobnu upotrebu. Svaki će građanin biti u službi zajednice i ona će ga pravedno nagrađivati za njegov rad. Napokon, svrha novoga poretka mora se sastojati u tome, da

---

[4] Usp. K. Marx, »Ekonomsko-filozofski rukopisi«, »Rani radovi«, str. 226, i Fr. Engels, »Razvitak socijalizma i t. d.«, str. 38.

svatko radi za opće dobro prema svojim sposobnostima i od zajednice prima prema svojemu radu. Rad je organiziran planski i obavezan za sve članove društva. Oni se posredstvom javnoga i besplatnoga *odgoja* već odrana spremaju za svoj budući poziv. Od 20. do 25. godine svi se moraju baviti ratarstvom (utjecaj fiziokrata). Od 15. do 18. godine svi moraju stupiti u brak i on je obavezan sve do 40-te godine, a prvih 10 godina je nerazvediv. Osnovni zadatak odgoja sastoji se u otklanjanju loših navika i poroka, te razvijanju *društvenoga nagona*. Pritom najveću ulogu imaju pozitivne znanosti, dok je metafizika ograničena na opće religiozno načelo, u skladu s božjom zapovijedi: ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe. Ako bi itko pokušao da ponovo uvede privatno vlasništvo, to bi se smatralo najvećim zločinstvom i oštro kaznilo, jer pravi probici pojedinaca nalaze svoje zadovoljenje samo u skladu s interesima zajednice i jedinstvu s njome.

Morellyjeva teorija još je vrlo naivna, ali je u svoje doba izražavala najborbenije tendencije predrevolucionarnoga proletarijata i stoga utjecala na utopiste 19. stoljeća.

Znatno blaži od Morellya bio je drugi poznati utopist francuskog prosvjetiteljstva, opat *Bonnot de Mably* (1709—1785), stariji polubrat Condillacov i suodgojitelj princa od Parme. U svome glavnom djelu »O zakonodavstvu ili načela zakona« (*De la législation ou principes des Lois*, 1776), on izlaže nauku umjerenoga socijalizma. Mably ne zahtijeva potpuni društveni preobražaj kao Morelly, već samo umjerene i mirne reforme. Načelo zakona nije podložno variranju klime i ćudoređa, kako je to smatrao Montesquieu, već apsolutno i nužno. Svrha je pak zakona u tome, da osiguraju pravednu i jednaku raspodjelu sredstava za život i užitak. Imovinska nejednakost je izvor najvećih poroka (častoljublja, lakomosti i t. d.). Društvena nejednakost doduše proizlazi iz privatnoga vlasništva, ali se ovo ne može otkloniti odjednom, a najmanje pak nekom nasilnom kolektivizacijom, jer bi to značilo kraj civilizacije i povratak u barbarstvo. Treba se ograničiti na postepene reforme, koje društvo može primiti bezbolno i koje smjeraju samo zajedničkom vlasništvu potrošnih dobara, dok ostalo privatno vlasništvo treba da bude ograničeno. U tu svrhu treba ukinuti nasljedno pravo, suvišne poreze i luksus viših klasa, tako da bi se privatno vlasništvo što više izjednačilo i svi bi

postali jednaki pred zakonom. Napokon i javni odgoj mora ljude usmjeravati da rade za opću dobrobit i zajedničke probitke cijeloga društva.

Mably i Morelly su predstavnici ranog utopijskog socijalizma i njihova kritika građanstva još je ograničena feudalnim okvirima: oni su teoretičari socijalizma prije francuske građanske revolucije. Naprotiv, poslije revolucije počinje nova etapa utopijskoga socijalizma, koji zastupaju Saint-Simon i Fourier. Njihove su teorije mnogo bliže zbiljnosti, njihova kritika građanskoga poretka poprima konkretnije oblike, i oni prvi puta pokušavaju prevladati apstraktno načelo potrošačkoga socijalizma. No i u njihovo doba, ekonomski odnosi kapitalizma bili su još uvijek nerazvijeni. Stoga su i društveni sukobi između nove vladajuće klase i najsiromašnije klase tek započinjali. Proletarijat je bio još politički nezreo da preuzme vlast i zato su oblici novoga društva izmišljeni iz glave Saint-Simon i Fourier apstrahiraju od povijesnoga toka i propagiraju svoje nazore, ne bi li ljudi *uvidjeli*, da će ostvarenjem njihovih nacrta čovječanstvo postići vječnu sreću.

Između utopijskog socijalizma 18. i 19. stoljeća kao prijelomna točka nastupa Francuska revolucija i kao njena značajna epizoda javlja se »Urota jednakih« *Gracchusa Babeufa*. Zahtijevajući da se pod svaku cijenu provede ustav od 1793. i da se pođe dalje od toga, Babeuf je oko sebe okupio najsiromašnije revolucionarne slojeve i istaknuo krilaticu o ukidanju privatnoga vlasništva, o jednakosti posjeda i uopće o jednakosti ljudi u svakom pogledu. Zajednica dobara treba da posluži kao osnov te sveopće jednakosti, koja se može ostvariti samo pretvaranjem sviju ljudi u radnike, ukidanjem znanosti i umjetnosti kao luksusa, i uopće svih zanimanja, osim ratarstva. — »Urota jednakih« može se smatrati prvim revolucionarnim pokušajem ostvarenja socijalizma u povijesti.

Naprotiv, *Claude Henri Comte de Saint-Simon* (1760—1825) kao umjereni prosvjetitelj apelira na umove svojih suvremenika i predlaže im nacrt za društveni preobražaj. U tu svrhu napisao je bezbroj djela, od kojih su najvažnija: »Ženevska pisma« (1802), »Industrijski sustav« (1821) i napokon »Novo kršćanstvo« (1825).

U njegovu stvaranju jasno se ocrtavaju tri faze. U početku on je bio oduševljen *znanošću*, i zahtijevao, da se ona prestane zasnivati na teologiji, te da postane *pozitivnom*. Znanost mora tražiti činjenice iskustva, kako bi došla do praktičnih pro-

nalazaka, koji će moći zadovoljiti čovjekove potrebe i olakšati mu život. Ovim momentom Saint-Simon je zapravo postavio temelje nauke, koju će razviti njegov učenik Comte, i naziva se *pozitivizmom*.

U vrijeme velikih političkim preobražaja 1814—1815., kada je nestalo Napoleonovo carstvo i uspostavljen »legitimni« poredak u Evropi, Francuska je bila na koljenima i pobjedničke savezničke čete ušle su u Pariz. Saint-Simon usprkos vremenu smjelo predlaže »reorganizaciju evropskoga društva« na osnovi ujedinjenja velikih nacija i zajedničkoga feudalnog parlamenta Francuske, Njemačke i Engleske. Tako i on, pored Kanta, spada među značajne pobornike »ujedinjene Evrope« u prošlosti.

Najznačajnija je treća, posljednja faza njegova života i stvaranja, kada on izrađuje nacrt za uređenje budućnosti. Društvo se dijeli na dvije osnovne klase: dokonu i industrijsku. Industrijalci su za Saint-Simona svi radni ljudi, t. j. kapitalistički poduzetnici (trgovci, tvorničari i bankari) i pravi najamni radnici. Budući je njegova teorija prvenstveno uperena protiv parazitizma aristokracije, koja živi od rente i sama ništa ne proizvodi, Saint-Simonu svakako najprije upada u oči njezina opreka prema svim produktivnim ljudima, a to su naizgled svi oni, koji nisu dokoni. Nezaposlenost jednoga dijela društva glavni je uzrok društvene bijede i nejednake raspodjele bogastva. Opreku između »neradnika« i »radnika« (industrijalaca) Saint-Simon rješava na taj način, da industrijalci preuzmu političku vlast i formiraju »ekonomsku vladu«, koja više ne će upravljati ljudima, već korisnom proizvodnjom, t. j. stvarima, a ljudi će slobodno raditi prema svojim sposobnostima i dobivati prema potrebi. Obične radnike, međutim, Saint-Simon je nazivao barbarima i smatrao, da oni to ne bi mogli izvesti bez nasilja, čega se on najviše plašio, jer bi to izazvalo sličnu »katastrofu«, t. j. revoluciju kao 1789. Ukidanjem prava naslijeđa nestat će dokone klase i ostat će samo industrijalci. Među njima je Saint-Simon dopuštao konkurenciju i vlasništvo na kapital, što mu se činilo normalno. Ipak je bitno pri svemu to, da Saint-Simon postavlja dva osnovna zahtjeva, koje je preuzeo i znanstveni socijalizam: ukidanje, t. j. odumiranje klasa i države. U tome je njegova epohalna zasluga, a treba istaći, da je on u svojim posljednjim godinama, osobito u »Novom kršćanstvu« isticao zahtjev, da se osigura pristojan život i zadovolje potrebe »najbrojnije i najsiroma-

šnije klase«, pri čemu je svakako mislio i na prave najamne radnike, premda mu je klasna opreka između njih s jedne i kapitalista s druge strane, tada još nužno ostala skrivena.

Ovaj posljednji zahtjev njegove nauke još su više radikalizirali njegovi učenici *Bazard i Enfantin*, koji se mogu smatrati glavama velike saintsimonističke škole. Prvi je potanje razvio ekonomsku stranu učiteljeve nauke, dok je drugi cijelome sistemu dao religiozni smjer i učitelja smatrao novim spasiteljem.

Drugi veliki utopist, *Charles Fourier* (1772—1837), nije imao širinu pogleda kao prvi, ali se zato odlikovao velikom i podjednako dubokom duhovitošću u kritici postojećeg.[5] Pomalo nastran u ličnom životu, napisao je također znatan broj djela, u kojima se zbog naročitoga stila i načina pisanja danas teško snalaze i stručnjaci. Glavna su od njih: »Opće jedinstvo« i »Novi svijet«. Značajan je osobito po tome, što je svoje nazore uporno pokušavao praktično ostvariti u nizu t. zv. *falansterija*. To su trebala da budu mala udruženja proizvođača, u kojima je rad organiziran zajednički i planski prema načelu, da svaki rad mora postati privlačan. Štoviše, on mora postati užitkom, a to će se postići samo na taj način, da se organizacija rada uskladi s čovječjom prirodom. Nju Fourier nalazi u *društvenom* nagonu i na njemu on zasniva svoj sistem potreba i zadovoljenja tih potreba, što treba da bude u skladu. Nadalje, čovjek mora mijenjati predmet rada, svoje zanimanje, jer svaki rad, ako ga vršimo cio život, nužno postaje dosadan i nezanimljiv. Ljudi se dakle moraju baviti raznim poslovima u toku dana i to će im svaki posao učiniti ugodnim. Osim toga, ljudi su različiti prema interesu. Strasti su njihovi pokretači, žudnja za veličinom i natjecanjem. Upravo na tome Fourier zasniva i svoje »strastvene nizove«, koji u falangama okupljaju ljude oko raznih poslova i potiču ih, da se međusobno natječu. Za svakog pojedinca točno je predviđeno, što u koje doba dana treba da radi, i t. d. Svi članovi falange okupljeni su u jednoj velikoj palači, koja obiluje najraznovrsnijim prostorijama za rad i zabavu. Palače pojedinih falansterija ne smiju biti na okupu, jer velike gradove Fourier smatra zlom civilizacije, te rad pojedinih falanga ne smije biti centraliziran. Suprotno Saint-Simonu, koji jedinim produktivnim radom smatra industriju, Fourier zastupa ra-

[5] Fr. Engels, »Razvitak socijalizma i t. d.«, str. 43.

tarstvo. Na taj način, premda se bori protiv loših posljedica podjele rada za integralnu ličnost, na koncu kao i Saint-Simon ipak podliježe duhu vremena: izvor štetnosti privatnoga vlasništva za njega proizlazi samo iz jednoga posebnog oblika rada, dok se drugi uzdiže do općega načela.[6] Ograničenost njegova vremena očituje se pak najviše u tome, što Fourier u falangama zadržava privatno vlasništvo i nasljedno pravo. Razlika između bogatih i siromašnih za njega je prirodna posljedica različitih sposobnosti ljudi, i stoga ona treba da ostane kao poticaj na međusobnu konkurenciju članova falange, što će povećati proizvodnju i t. d. Štoviše, da bi za svoj nacrt pridobio kapitaliste, Fourier im obećava velike profite, ako svoj kapital ulože u njegov pothvat. On zahtijeva samo ukidanje zemljišnoga vlasništva, dakle kao i Saint-Simon, traži ukidanje prava zemljišne aristokracije. Napokon, ovo novo društvo treba da se ostvari mirno, slobodnim pristupanjem pojedinaca, jer će ljudi uvidjeti, da će im tako postati bolje. Fourier je svagda otklanjao svako nasilje kao sredstvo borbe i bio protiv revolucije, za socijalističko prosvjećivanje ljudi!

Svoj novi poredak Fourier naziva Udruženjem, koje će u višoj fazi postati Harmonijom, i suprotstavlja ga postojećem stanju, koje naziva Civilizacijom. U nacrtu socijalnoga razvoja čovječanstva Fourier razlikuje tri velika razdoblja: Barbarstvo, Civilizaciju i Udruženje, od kojih se svako dijeli na nekoliko faza. Svako razdoblje ima svoj početak i kraj, uzlaznu i silaznu etapu, i tako se Fourier svojevrsno približava dijalektičkom poimanju povijesnoga napretka.

Od njegovih učenika najpoznatiji je *Victor Considérant*, koji je u Sjedinjenim državama pokušao osnovati nekoliko falansterija.

Ocijenjujući povijesno značenje socijalista utopista, moramo istaknuti, da su oni genijalno *naslutili* dolazak novoga društva, ali to nijesu mogli *znanstveno* dokazati, niti pronaći one realne povijesne snage u starom građanskom poretku, koje će ga moći srušiti i preobraziti u novi. To je uspio tek Marx, ali je francuski socijalizam pritom odigrao značajnu ulogu, kao jedan od »tri izvora i tri sastavna dijela marksizma«.

---

[6] K. Marx, »Ekonomsko-filozofski rukopisi«, »Rani radovi«, str. 225.

ODABRANI TEKSTOVI FILOZOFA

BAYLE

HISTORIJSKI I KRITIČKI RJEČNIK

SVEZAK XV.

OBJAŠNJENJA

o izvjesnim stvarima, razasutim u ovome rječniku, koje mogu biti svedene na četiri glavne točke:

I. Na pohvale osoba, koje niječu providnost ili opstojnost božju. II. Na prigovore manihejaca. III. Na prigovore pironovaca. IV. Na prostote.

PRVO OBJAŠNJENJE

(O bezbožnicima)

Primjedba, što je učinjena o ćudoređu nekih osoba, koje nisu bile religiozne, ne može pogoditi pravu vjeru niti joj biti na štetu.

Mole se oni, koji su negodovali, što sam ja rekao, da je bilo bezbožnika i epikurejaca, koji su u ćudoređu nadmašili većinu neznabožaca, da dobro razmisle o razmatranjima koja ću im iznijeti. Ako tako učine, njihovo negodovanje će proći i potpuno nestati:

I. Strah i ljubav prema Bogu nisu jedini pokretači ljudskih čina. Ima i drugih načela, koja čovjeka potiču da djeluje: ljubav za pohvalu, strah od sramote, nagnuća temperamenta, sudske nagrade i kazne imaju veliku moć nad ljudskim srcem. Sumnja li netko u to, onda sigurno ne zna, što se u njemu zbiva i što mu pravilan tok svijeta svaki čas

može staviti pred oči. Nije pak vjerojatno, da bi netko bio tako glup, i to ne bi znao. Dakle ono, što sam ja tvrdio o drugim pokretačima ljudskih čina, može se staviti među opće pojmove.

II. Strah i ljubav prema Bogu nisu uvijek djelotvornija načela, nego sva ostala. Ljubav prema časti, strah pred sramotom ili pred smrću, ili pred mukama, nada u promaknuće, djeluje kod izvjesnih ljudi mnogo jače, nego boguugodna želja i strah da ne povrijedimo njegove zapovijedi. Sumnja li netko u to, onda ne pozna jedan dio svojih postupaka, i nepoznato mu je, što se svaki dan zbiva na zemlji. Svijet vrvi ljudima, koji radije padaju u grijeh, nego da ne ugode nekom vladaru, koji može stvoriti ili srušiti njihovu sreću. Svaki se dan potpisuju članci vjere protiv svoje savjesti, kako bi se zadržalo svoje dobro, ili se izbjegao zatvor, izgon, smrt i t. d. Ratnik, koji je sve napustio radi svoje religije i koji stoji pred izborom, ili da uvrijedi Boga, ako se osvećuje radi jedne zaušnice, ili da ga smatraju kukavicom, ako se ne osvećuje, ne miruje prije, nego što si je radi te uvrede pribavio zadovoljštinu, izlažući se opasnosti da nekoga ubije, ili da sam bude ubijen u stanju, iza kojega će doći njegovo vječno prokletstvo. Nije vjerojatno, da bi netko bio tako glup, te ne bi te činjenice znao. Stavimo, dakle, među opće pojmove ovu moralnu izreku: *Strah i ljubav prema Bogu nisu uvijek najdjelotvornija načela ljudskih čina.*

III. Ako to pretpostavimo, ne treba promatrati kao sramotan paradoks, već štoviše kao sasvim moguću stvar, da ljudi bez religije prema ćudoređu bivaju jače tjerani nagnućima temperamenta, koje prati ljubav za pohvale i podupire strah od beščašća, nego drugi ljudi, koji tome bivaju tjerani nagonima instinkta.

IV. Negodovanje bi trebalo da bude mnogo veće, što se vidi toliko ljudi, koji su uvjereni u istine religije i uronjeni u opačine.

V. Čudnije je, da su neznabošci poganstva činili dobre postupke, nego da su ateistički filozofi živjeli kao pošteni ljudi. Jer ti su neznabošci morali biti nagnani na opačinu svojom

vlastitom religijom. Kako bi oponašali boga — što je svrha i srž religije — oni su morali vjerovati, da treba da postanu varalice, zavidnici, bludnici, brakolomci, homoseksualci, i t. d.

VI. Odatle se može zaključiti, da su neznabošci, koji su živjeli pošteno, bili vođeni samo idejama uma i poštenja, ili željom prema pohvali, ili temperamentom, ili drugim sličnim načelima, koja se sva mogu sresti i u bezbožnika. Zašto, dakle, očekivati, da će se više kreposti naći u poganskom neznaboštvu, nego u bezbožništvu?

VII. Dobro se pak opaža, da ja, govoreći o ćudoređu nekih bezbožnika, nisam njima pripisao nikakve prave kreposti. Njihova umjerenost, njihova čednost, njihova čestitost, njihov prezir bogatstva, njihova revnost za opće dobro, njihovo nagnuće da pomognu bližnjemu, nisu proizlazili iz ljubavi božje i nisu težili, da ga poštuju i slave. Oni sami su bili njen izvor i svrha. Njihova osnova, kraj i cilj, jest samoljublje. To su bili samo lijepi grijesi, *splendida peccata*, kako je rekao sv. Augustin za sva velika djela pogana. Dakle, kazati o nekim bezbožnicima ono, što sam ja o njima rekao, ni na koji način ne znači povrijediti prednosti prave religije. Uvijek je istina, da se dobra djela rađaju samo u njenome krilu. I što joj je stalo do toga, da sljedbenici lažnih bogova nisu mudriji u svojim životnim postupcima, nego oni, koji nemaju nikakve religije? Koja joj prednost od toga, da obožavatelji Jupitera i Saturna nisu toliko napredovali u pokvarenosti, kao bezbožnici?

VIII. Ako su oni, koji su negodovali, tvrdili, da se ne može hvaliti Epikurovo ćudoređe, ne dokaže li se da je za krepostan život svejedno, ako nemamo nikakvu religiju ili neku ispovijedamo, onda nisu razumjeli vještinu zaključivanja i nikako nisu shvatili u čemu je bilo pitanje. Bezbožništvo ja nikada nisam ni s čim usporedio, nego li s poganstvom. Dakle prava religija je izvan opasnosti. Radi se samo o religijama, koje je uveo i podbadao đavao. Pitanje je, da li su oni, koji su ispovijedali obred toliko sraman u svom podrijetlu i napretku, kao što je bio onaj, bili revniji u vršenju ćudoređa, nego bezbožnici. Ja pretpostavljam kao nesumnjivu i sasvim odlučnu točku, da u pravoj religiji ima ne samo više kreposti, nego svuda drugdje, već i da izvan te religije nema ni prave

kreposti, niti *plodova pravednosti*. Čemu služi, da se pokaže kako postoji bojazan, da ja vrijeđam tu pravu religiju? Ima li ona udjela u zlu, koje se može reći o lažnoj? I ne treba li se bojati da će velika revnost, što se pokazuje, izazvati negodovanje umnih ljudi, koji će uvidjeti, da to znači nepotrebno se zalagati za obred, koji je Bog prokleo i koji je stvorio đavao, kako to priznaju svi naši doktori teologije?

IX. Ja doista ne bih mogao uzeti za zlo, što se mrmlja, kad bih bio napravio roman, gdje bi osobe bile kreposne i bez religije. Jer, kako bih ja bio gospodar njihovih postupaka i riječi, bio bih slobodan da ih slikam po ukusu najsavjesnijih čitalaca. No moj je Rječnik povijesno djelo i ja nemam prava da u njemu ljude prikazujem tako, kako se htjelo, da bi oni bili. Moram ih prikazati takvim, kakvi su oni doista bili. Ne mogu prešutjeti ni njihove poroke, ni njihove kreposti. Zato što ja o ćudoređu nekih bezbožnika ne kažem ništa drugo, nego to, što o tome kazuju pisci, koje sam naveo, nema razloga, da se protiv mene negoduje. Da bi se ovi kritičari osvijestili, treba ih samo pitati, da li vjeruju, da je dužnost povjesničara prešućivanje istinskih činjenica. Siguran sam, da to ne će tvrditi nikada.

X. Doduše vjerujem, da ima ljudi, koji su dovoljno prostodušni, da bi tvrdili, kako povjesničar mora ugušiti neku činjenicu, ako je ona u stanju da smanji užas bezbožništva i duboko poštovanje prema religiji uopće. No ja ih najponiznije molim, da mi ne zamjere što i ja dalje vjerujem, da Bogu nisu potrebne te govorničke vještine, te ako je tome bilo mjesto u nekoj pjesmi ili govoru, odatle ne proizlazi, da sam ja to morao usvojiti u jednom historijskom Rječniku. Oni će mi dopustiti, da im kažem, kako je dovoljno, da se radi za dobru religiju. Jer sve ono, što bi se činilo za religiju uopće, služilo bi podjednako poganstvu kao i kršćanstvu.

XI. Utoliko bi me više trebalo kuditi, kada bih bio gušio istine, na koje se tuže, jer osim što bih postupao protiv osnovnih zakona povijesna umijeća zamračio bih stvari, koje su u osnovu vrlo probitačne za istinski sistem milosti. Ja sam na drugome mjestu[1] pokazao, da ništa nije zgodnije, da bi se

---

[1] Vidi »Razne misli o kometima«, str. 437., 490., 599.; i Dodatak tim mislima, str. 58., 110.

dokazala pokvarenost ljudskoga srca, — ta prirodno nesavladiva pokvarenost, koja se može savladati samo pomoću Duha svetoga — nego da se pokaže, kako su oni, koji nemaju udjela u natprirodnim pomoćima, podjednako pakosni u vršenju neke religije, kao i oni, što žive u bezbožništvu. Tome dodajem, da se pelagijevcima ne može pričiniti veće zadovoljstvo, nego kad im se kaže, da je strah pred lažnim bogovima mogao pokrenuti pogane, da isprave neki porok. Jer ako su se oni iz straha, da ne privuku nebesko prokletstvo mogli uzdržati od zla, onda su se, također iz želje za duhovnim nagradama, mogli obratiti kreposti i konačno si pribaviti ljubav božju. To znači, da su oni mogli ne samo da se Boga boje, nego i da ga ljube i da djeluju prema tom dobrom načelu. Dvije poluge, kojima se upravlja čovjekom, jesu strah pred zakonom i želja za nagradom. Ako može biti pokrenut onom, to može biti pokrenut i ovom. Ne može se iskreno prihvatiti jedna od tih stvari, a druga odbaciti.

XII. Ako su neke pravednije i prosvjećenije osobe, kao jedini razlog svoga negodovanja obično navodile usiljenost, s kojom im se činilo, da ja svojim čitaocima ističem dobar život bezbožnika, onda bih ja njih molio, da shvate, kako se usiljenost u navedenom slučaju može potpuno oprostiti, te čak može biti i poučna. Da bi se dobro razumjelo, treba se samo podsjetiti jednog umetka moje rasprave o kometima. Prava svrha toga djela bila je, da se pomoću teološkoga osnova opovrgne ono, što se obično kaže o predznacima kometa.[1] Nužnost, da se taj osnov učvrsti, odvela me do uspoređivanja bezbožništva i poganstva. Jer bez toga bi moj dokaz bio izložen prigovoru, koji bi ga onesposobio da dokaže ono, što je trebalo da dokažem . . . Dakle ja nisam ni samovoljno, niti iz drskosti iznosio činjenice, koje su smjerale na to, da pokažu, kako bezbožnici u svom ćudoredu nisu nužno pokvareniji, nego neznabošci . . . Žestoko se vikalo protiv toga mjesta moga djela i pokušavalo se, da se ono proglasi opasnim. Ja sam, dakle, bio obavezan, da ga branim onoliko, koliko mi je to dopuštao um i istina, i prema tome se u buduće nitko ne smije uvrijediti, ako ja svoje čitaoce, kad se za to pruži prilika, izvijestim, kako nas povijest naučava, da su izvjesne osobe, koje su nijekale opstojnost ili providnost božju, ili besmrtnost duše, ipak živjele kao pošteni ljudi.

[1] Vidi predgovor trećem izdanju.

DRUGO OBJAŠNJENJE

(O manihejcima)

Na koji način treba shvatiti ono, što sam ja rekao o prigovorima manihejaca.

. . . .

Rimokatolici i protestanti vode među sobom rat radi nebrojenih članaka vjere, ali oni se slažu u tome, da su tajne Evanđelja iznad uma. Istodobno je bilo teologa, koji su priznali, da su tajne, što ih niječu socinijanci, protiv uma. Ja se tom prednošću ne ću služiti, dovoljno mi je, da se jednodušno prizna, da su one iznad uma. Jer odatle nužno proizlazi, da je nemoguće riješiti teškoće filozofa, i prema tome, da će se jedna rasprava, gdje ćemo se služiti samo prirodnom svjetlošću, uvijek završiti na štetu teologa, te da će oni biti prisiljeni da popuste i da se sklone pod kanon natprirodne svjetlosti.

Očevidno je, da um nikada ne može shvatiti ono, što je iznad njega. Ako bi pak on sebi mogao pribaviti odgovore na prigovore, koji pobijaju dogme o Trojstvu i osobnom sjedinjenju, onda bi on dostigao te dvije tajne, podvrgao ih sebi, obrađivao ih i prilagođivao sve do posljednjih suočenja s prvim načelima, ili s poučcima, što proizlaze iz općih pojmova, sve dok ne bi zaključio, da se one slažu s prirodnom svjetlošću. On će dakle činiti to, što prelazi njegove snage, uzdići se iznad svojih granica, što je formalno proturječno. Dakle, treba reći, da on ne može pružiti odgovore na svoje vlastite prigovore, te da on tako dugo ostaje pobjednik, sve dok ne pribjegnemo božjem autoritetu i nužnosti, da svoj razum podložimo vjerskoj poslušnosti.

Pokušajmo to učiniti još jasnijim. Ako su neke nauke iznad uma, onda su s one strane njegova domašaja. Ako su s one strane njegova domašaja, onda ih on ne može shvatiti. Ako ih on ne može shvatiti, onda ih ne može razumjeti. Ako ih ne može razumjeti, onda on ne može naći nikakve predodžbe, nikakva načela, koje bi bilo izvor rješenja. Prema tome će prigovori, što bi ih on bio stavio, ostati bez odgovora, ili, što je isto, na njih će se odgovoriti samo nekim razlikovanjem, koje će biti toliko nejasno, kao i sama tvrdnja, koja je bila napadnuta. Poznato je pak, da prigovor, koji je zasnovan

na prilično razgovijetnim pojmovima, ostaje podjednako pobjednik, bilo da na to ne odgovorite ništa, bilo da date odgovor, od kojega nitko ne može ništa razumjeti. Može li doći do odluke između čovjeka, koji vam prigovara ono, što vi i on shvaćate sasvim jasno, i vas, što se možete braniti samo odgovorima, gdje ni vi, ni on, ne shvaćate ništa?

Svaka filozofska rasprava pretpostavlja, da se sporne strane slažu u izvjesnim određenjima i da priznaju pravila silogizma, te oznake po kojima se poznaju loši zaključci. Nakon toga sve se sastoji u ispitivanju, da li je neka postavka posredno ili neposredno u skladu s načelima, u kojima postoji slaganje; jesu li premise nekog dokaza istinite, da li je zaključak povučen dobro, nije li bio upotrebljen silogizam od četiri termina, nismo li povrijedili neki poučak iz poglavlja *de oppositis*, ili *sophisticis elenchis*, i t. d.

Odatle treba zaključiti, da tajne Evanđelja, koje su natprirodne vrste, niti mogu, niti moraju biti podvrgnute pravilima prirodne svjetlosti. One se ne mogu ogledati s filozofskim sporovima. Njihova veličina, njihova uzvišenost im ne dopušta, da se tome podvrgnu. Bilo bi protiv prirode stvari, kad bi one iz takve borbe izišle pobjednički. Njihov je bitan značaj, da budu predmet vjere, a ne predmet znanosti. One više ne bi bile tajne, ako bi ih um mogao riješiti bez teškoća. Stoga, umjesto da nalazimo čudnim, što netko priznaje, da ih filozofija može napasti, ali da napad ne može odbiti, moralo bi se negodovati, ako bi netko rekao suprotno . . .[3]

. . . .

Oni, koji će se potruditi, da pažljivo razmotre sve, što sam ja izložio u ovom objašnjenju, nesumnjivo će prestati da budu uvrijeđeni onim, što im je dalo povoda, da mrmljaju protiv članka PAVLOVCI, i t. d. Oni će vidjeti, da se taj članak, kao i članci, gdje se raspravlja ista građa, mogu čitati bez negodovanja, pa čak i s utjehom, ukoliko se dobro podsjetimo:

I. Da je evanđeoskim tajnama svojstveno, da budu izvrgnute prigovorima, koje prirodna svjetlost ne može rasvijetliti.

---

[3] Valja primijetiti, da se ne mogu prokleti oni, koji nastoje, da te tajne pomire s filozofijom. Njihovi motivi mogu biti dobri i njihov rad, uz božji blagoslov, može katkada biti koristan.

II. Da nevjernici opravdano ne mogu izvući nikakvu prednost odatle, da načela filozofije ne pružaju rješenje teškoća, što ih zadaju tajnama Evanđelja.

III. Da prigovori manihejaca o podrijetlu zla i o predodređenosti, uopće ne moraju biti razmotreni ukoliko poriču predodređenost, već samo s obzirom na to, da su podrijetlo zla, božje odluke o tome, i ostalo, jedno od najneshvatljivijih tajna kršćanstva.

IV. Da svakome dobrom kršćaninu mora biti dovoljno, da se njegova vjera oslanja na svjedočanstvo riječi Božje.

V. Da je manihejski sustav, razmatran sam o sebi, besmislen, neobranjiv i oprečan idejama reda; da je predmet odbijanja istim razlozima i da ne može odstraniti teškoće.

VI. Da se svakako ne može negodovati protiv mojih izjava, ukoliko se ne negoduje i protiv nauka najortodoksnijih teologa, budući da je sve što sam ja rekao prirodna i neizbježna posljedica njihovih misli, i budući da sam ja samo opširnije naveo ono, što su oni naučavali na kraći način.

Možda će neki ljudi moje opovrgavanje manihejizma smatrati nesavršenim, jer ne odgovaram na prigovore, koje sam izložio u ime manihejaca. One, koji su tako savjesni, molim, da se podsjete, da ja ne znam takvih očevidnih odgovora, koji proizlaze iz prirodne svjetlosti; odgovori pak, što ih može pružiti Sv. pismo, nalaze se u bezbrojnim spornim knjigama. Oni, što pitaju za korist ili za *cui bono* raspravljanja, koja im se nisu sviđala, vidjet će moj odgovor u trećem objašnjenju.

TREĆE OBJAŠNJENJE

(O p i r o n o v c i m a)

Da to, što je u ovom rječniku rečeno o pironizmu, religiji ne može biti na štetu.

I. Kao osnov ovoga trećeg objašnjenja, najprije postavljam to izvjesno i neosporno načelo, *da je kršćanstvo natprirodnoga reda, te da je njegova osnovica najviši autoritet božji, koji*

nam postavlja tajne, ne zato, da bismo ih mi razumjeli, već zato, da bismo ih vjerovali sa svom poniznošću, koju dugujemo beskonačnome biću, koje ne može ni varati, ni biti prevareno. To je polarna zvijezda sviju raspravljanja i svih sporova o člancima vjere, koje nam je Bog objavio pomoću Isusa Krista.

Odatle nužno proizlazi, da sudište filozofije nije nadležno za presudu kršćanskih religioznih sporova, imajući na umu, da oni pripadaju samo pod sudište Objave.

Svaki spor o questio juris (opravdanosti) zaslužuje, da se nakon prve riječi odbaci. Nitko ne smije ispitivati, treba li vjerovati ono, što Bog naređuje da se vjeruje. To mora važiti kao prvo načelo u religioznim pitanjima. Stvar je metafizičara, da ispituju ima li Boga i da li je on nepogrešiv.[4] No kršćani kao kršćani moraju pretpostavljati, da je ta stvar već riješena.

Dakle, radi se samo o questio facti (činjeničnosti), da se znade, hoće li Bog da vjerujemo ovo ili ono. U to mogu sumnjati dvije vrste ljudi; jedni, jer ne vjeruju, da je Sv. pismo božansko; drugi, jer ne vjeruju, da je smisao objave taj ili taj.

Sav spor, u koji se kršćani mogu upustiti s filozofima, svodi se na questio facti, da li su Sv. pismo sastavljali pisci, koje je nadahnuo Bog. Ako dokazi, koje o tome navode kršćani, ne uvjeravaju filozofe, razgovor se mora prekinuti. Jer bilo bi beskorisno, da se upustimo u posebno ispitivanje Trojstva, i t. d., s ljudima, koji ne priznaju božansko podrijetlo Sv. pisma, — jedino sredstvo pomoću kojega možemo prosuditi tko u cijelome sporu ima krivo, a tko pravo. Objavljeni autoritet mora pritom biti zajedničko načelo. Ako jedni ne priznaju to načelo, a drugi ga priznaju, prestaje svaka rasprava. *Adversus negantem principia non est disputandum.*

V. ... Ništa nije nužnije, nego vjera, i ništa nije važnije, nego da se dobro spozna vrijednost te teološke istine. Što je pak zgodnije, kako bi ovu spoznali, nego li da razmislimo o svojstvu, što je razlikuje od ostalih razumskih radnja? Njena bit sastoji se u tome, da nas snažnim uvjerenjem veže za objavljene istine, i da nas za njih veže jedino poticajem božjeg autoriteta. Oni, što iz filozofskih razloga vjeruju u besmrtnost duše, jesu pravovjerni, no dovde oni ne sudjeluju u

[4] Vidi gore opasku (L) drugog članka MALDONAT, X. sv., str. 156.

vjeri, o kojoj govorimo. Oni u njoj imaju udjela samo utoliko, što vjeruju u tu dogmu zbog toga, jer ju je Bog nama objavio, i što božjem glasu ponizno podvrgavaju sve što im filozofija vjerojatnoga pruža, kako bi ih uvjerila o besmrtnosti duše. Stoga zasluga vjere postaje razmjerno veća utoliko, ukoliko objavljena istina, koja je njen predmet, prelazi sve snage našega duha. Jer, u onoj mjeri, u kojoj se povećava neshvatljivost toga predmeta, radi velikog broja načela prirodne svjetlosti, kojima ga se opovrgava, moramo božjem autoritetu žrtvovati mnogo jaču oprečnost uma, te se prema tome pokazati Bogu mnogo poslušniji i odavati mu mnogo veće znakove poštovanja, nego da bi stvar bilo osrednje teško vjerovati. Odakle, molim Vas, dolazi, da je vjera praoca vjernih bila toliko značajna? nije li tome razlog, što je *protiv nade vjerovao i nadao se.*[5] Nije bila velika zasluga uz božje obećanje nadati se u prirodno vrlo vjerojatnu stvar; zasluga se, dakle, sastojala u tome, što je nada u to obećanje bila opovrgavana svakovrsnim prividima. Reći ćemo također, da je najvrednija ona vjera, što prema božjem svjedočanstvu prihvaća istine, koje su umu najoprečnije.

Naslov originala: *Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle*, 16 vols., Nouvelle édition, Paris 1820. — Tome quinzième, Z. et dissertations, pp. 272.—276.; 280.—281.; 309.—310.; 318. — Preveo *Danilo Pejović*.

---

[5] Poslanica Rimljanima, IV. 18.

MONTESQUIEU

O DUHU ZAKONA

KNJIGA PRVA

OPĆENITO O ZAKONIMA

PRVO POGLAVLJE

O ZAKONIMA, S OBZIROM NA NJIHOV ODNOS PREMA RAZNIM BIĆIMA

Zakoni u najširem značenju jesu nužni odnosi, koji potječu iz prirode stvarî. I u tom smislu sva bića imaju svoje zakone: božanstvo[1] ima svoje zakone, materijalni svijet ima svoje zakone, duhovna bića viša od čovjeka imaju svoje zakone, životinje imaju svoje zakone, čovjek ima svoje zakone.

Oni, što su kazali, da je *slijepa sudbina proizvela sve čine, koje vidimo u svijetu*, kazali su veliku besmislicu. Jer koje li veće besmislice, nego slijepe sudbine, što bi mogla proizvesti umna bića?

Postoji, dakle, neki praum; a zakoni su odnosi između njega i različitih bića, i odnosi raznih bića međusobno...

TREĆE POGLAVLJE

O POZITIVNIM ZAKONIMA

Čim ljudi žive u društvu, gube čuvstvo svoje slabosti. Jednakost, što bijaše među njima, prestaje, i počinje ratno stanje.

Svako posebno društvo dolazi do čuvstva svoje snage, iz čega proizlazi ratno stanje jednog naroda prema drugom. Po-

[1] »Zakon, kaže Plutarh, jest kralj svīju, smrtnih i besmrtnih«. U raspravi, »Što je potrebno, da neki vladar bude mudar«.

jedinci u svakome društvu počinju osjećati svoju snagu. Oni pokušavaju, da osnovne prednosti toga društva okrenu u svoju korist, što među njima čini ratno stanje.

Ove obje vrste ratnoga stanja dovode do zasnivanja zakona među ljudima. Kao stanovnici tako velikog planeta — jer je nužno, da postoje različiti narodi — oni imaju zakone s obzirom na međusobne odnose tih naroda: to je *međunarodno pravo*. Kao ljudi, što žive u društvu, koje se mora održati, oni imaju zakone, s obzirom na odnose onih, što vladaju, prema onima, kojima se vlada: to je *državno pravo*. Konačno, oni ih još imaju s obzirom na međusobne odnose svih građana: to je *građansko pravo*.

Međunarodno pravo je prirodno zasnovano na tom načelu, da razni narodi moraju sebi u miru pribaviti toliko mnogo dobra i u ratu toliko malo zla, koliko je moguće, a da ne naškode svojim istinskim interesima.

Svrha rata je pobjeda; svrha pobjede — osvajanje, svrha osvajanja — održanje. Iz toga i prethodnog načela moraju proisteći svi zakoni, što čine međunarodno pravo.

Svi narodi, čak i Irokezi, koji jedu svoje zarobljenike, imaju neko međunarodno pravo. Oni šalju i primaju poklisare. Oni priznaju prava rata i mira. Zlo je samo, što to pravo nije zasnovano na pravim načelima.

Osim međunarodnoga prava, koje se tiče svih društava, postoji još i državno pravo za svako od njih. Nijedno društvo ne može postojati bez vladavine. »Sjedinjenje svih posebnih snaga, vrlo dobro kaže *Gravina*, sačinjava ono, što se naziva *političkom državom*.«

Opća sila može biti u rukama pojedinca, ili u rukama više njih. Neki su mislili, budući da je očinsku vlast zasnovala priroda, da je vladavina pojedinca prirodi primjerenija. No primjer očinske vlasti ne dokazuje ništa. Jer, ako očinska vlast odgovara vladavini pojedinca, to nakon očeve smrti vlast braće, ili nakon smrti braće vlast bratića odgovara vladavini više njih. Politička sila u sebi nužno podrazumijeva savez više porodica.

Bolje je reći, da je prirodi najprimjerenija ona vladavina, čija osebujna sklonost najbolje odgovara sklonosti naroda, za kojega je ustanovljena.

Pojedinačne se snage ne mogu ujediniti, ako se ne ujedine sve volje. »Ujedinjenje svih volja«, opet vrlo dobro kaže *Gravina*, »jest, ono što se naziva *Građanskom državom*«.

Zakon općenito jest ljudski um, ukoliko on vlada svim narodima na zemlji; a politički i građanski zakoni svakoga naroda smiju biti samo posebni slučajevi primjene toga ljudskog uma.

Narodu, za koji su napravljeni, ti zakoni moraju biti toliko svojstveni, da će biti vrlo rijedak slučaj, ako zakoni jednog naroda mogu odgovarati nekom drugom.

Oni moraju odgovarati prirodi i načelu vladavine, koja je ustanovljena, ili koja treba da bude ustanovljena, bilo da je oni sačinjavaju, kao državni zakoni, bilo da je oni podržavaju, kao građanski.

Oni moraju biti primjereni fizičkom obilježju zemlje, hladnoj, vrućoj ili umjerenoj klimi; kakvoći tla, njegovu položaju, veličini, načinu života narodâ, prema tome žive li oni od ratarstva, lova ili stočarstva. Oni moraju odgovarati stupnju slobode, koju dopušta ustav; religiji stanovnika, njihovim sklonostima, njihovim bogatstvima, njihovu broju; njihovoj trgovini, njihovu ćudoređu i njihovim običajima. Naposljetku, oni se moraju slagati međusobno, kao i sa svojim podrijetlom, namjerom zakonodavca i redom stvari, zbog čega su ustanovljeni. Njih treba razmatrati sa svih ovih gledišta.

To je ono, što ja namjeravam učiniti u ovome djelu. Ispitat ću sve te odnose. Svi zajedno, oni sačinjavaju to, što se naziva *duhom zakona*.

Državne zakone ja nisam odvojio od *građanskih*. Jer kako ja ne raspravljam o zakonima, već o duhu zakona i budući da se taj duh sastoji u raznim odnosima, koje zakoni mogu imati prema raznim stvarima, više sam morao slijediti prirodni red tih odnosa i tih stvari, nego zakona.

Najprije ću istraživati, u kojim odnosima zakoni stoje prema prirodi i načelu svake vladavine. Budući da to načelo ima odlučan utjecaj na zakone, nastojat ću, da ih spoznam temeljito, te ako ga jednom učvrstim, iz njega će zakoni proistjecati kao iz svoga izvora. Zatim ću prijeći na druge, osebujnije odnose.

KNJIGA DRUGA

O ZAKONIMA, ŠTO PROIZLAZE NEPOSREDNO IZ PRIRODE VLADAVINE

PRVO POGLAVLJE

O PRIRODI TRIJU RAZNIH VLADAVINA

Ima tri vrste vladavina: *republikanska, monarhijska i despocijska*. Da bi se otkrila njihova priroda, dostaje pojam, što ga o tome imaju najmanje obrazovani ljudi. Pretpostavljam tri definicije, ili štoviše tri činjenice: prvu, »da je *republikanska* vladavina ona, gdje cio narod, ili samo jedan dio naroda ima suverenu vlast; *monarhijska*, gdje vlada pojedinac, ali prema utvrđenim i ustanovljenim zakonima, dok u *despocijskoj* vlada pojedinac bez zakona i pravila, naprosto prema svojoj volji i ćudi.«

To ja nazivam prirodom svake vladavine. Treba vidjeti, koji zakoni proizlaze neposredno iz te prirode, te su prema tome prvi osnovni zakoni.

DRUGO POGLAVLJE

O REPUBLIKANSKOJ VLADAVINI I O ZAKONIMA, S OBZIROM NA DEMOKRACIJU

Kada u republici cio narod ima suverenu vlast, to je demokracija. Ako je suverena vlast u rukama jednog dijela naroda, to se naziva aristokracijom.

U demokraciji, narod je u izvjesnim pogledima monarh. U izvjesnim drugim pogledima on je podanik.

On može biti monarh samo pomoću svojih glasova, koji su izraz njegove volje. Volja suverena jest sam suveren. Zakoni, što ustanovljuju pravo glasova, jesu dakle osnovni zakoni te vladavine. I zbilja vrlo je važno, da se odredi kako, tko, kome i o čemu moraju biti dani glasovi, kao što se u monarhijama mora znati tko je monarh i na koji način on treba da vlada.

Libanius[2] kaže, da je stranac, koji se u Ateni miješao u sabor, bio kažnjavan smrću. To se je dogodilo, jer je takav čovjek sebi nasilno prisvajao pravo suvereniteta.[3]

Bitno je, da se odredi broj građana, koji moraju sačinjavati sabor. Bez toga se ne bi moglo znati, da li je govorio narod ili samo jedan njegov dio. U Sparti je trebalo deset tisuća građana. U Rimu, koji je od najmanjih početaka napredovao do veličine, u Rimu, koji je iskusio svu promjenljivost sreće, u Rimu, koji je gotovo sve svoje građane čas imao izvan svojih zidova, čas cijelu Italiju i dio cijele zemlje među svojim zidovima, taj broj nikada nije bio utvrđen,[4] i to je bio jedan od velikih razloga njegova pada.

Narod, koji ima suverenu vlast, mora sam učiniti sve što može, a što ne može, treba da učini pomoću svojih ministara.

Njegovi ministri nisu mu ništa, ako ih on ne imenuje. To, da narod imenuje svoje ministre, t. j. svoje službenike, jest, dakle, osnovno pravilo ove vladavine.

Kao što je to bilo u monarha, pa čak i više nego u njih, potrebno je vodstvo nekog vijeća ili senata. No da bi se u ove imalo povjerenje, njihovi članovi treba da budu birani, bilo da ih narod bira neposredno, kao u Ateni, ili pak pomoću neke uprave, koja je ustanovljena da bi ove birala, kao što se to običavalo u nekim prilikama u Rimu.

Narod divno umije da bira one, kojima treba da povjeri neki dio svoje vlasti. Pritom se on određuje samo stvarima, koje mu nisu nepoznate, i činjenicama, koje dolaze kroz osjetila. On vrlo dobro znade da je netko bio često u ratu, da je postigao ove ili one uspjehe. On je dakle potpuno sposoban, da izabere generala. On znade, da je neki sudac revan, kako mnogi ljudi napuštaju njegovo sudište zadovoljni, da se nije mogao pridobiti podmićivanjem: i to je dovoljno, da se izabere pretor. On je iznenađen sjajem i bogatstvom nekog građanina: to dostaje, da može biti izabran neki edil. Sve su to činjenice, o kojima on može saznati više na javnome mjestu, nego neki monarh u svojoj palači. No, umije li on voditi neki državni posao, spoznati mjesta, prilike, trenutke, kako bi ih iskoristio? Ne, to on ne umije.

---

[2] U XVII. i XVIII. govoru.

[3] Libanius opravdava taj zakon. »To je bilo, kako bi se spriječilo, da se ne bi raznosile tajne republike.«

[4] Usp. »Razmatranja o uzrocima veličine i propasti Rimljana«, IX. poglavlje.

Ako bi se moglo sumnjati u prirodnu sposobnost naroda, da raspoznaje zaslugu, treba samo baciti pogled na onaj neprestani niz iznenađujućih izbora kod Atenjana i Rimljana, koji se nesumnjivo ne mogu pripisati slučaju.

KNJIGA TREĆA

O NAČELIMA TRIJU VLADAVINA

PRVO POGLAVLJE

RAZLIKA IZMEĐU PRIRODE VLADAVINE I NJENA NAČELA

Pošto smo istražili, koji zakoni odgovaraju prirodi svake vladavine, treba da se obratimo onima, što proizlaze iz njena načela.

Između prirode vladavine i njezina načela postoji ta razlika,[5] da je njena priroda čini takvom, kakva jest, dok pomoću svoga načela stupa u djelovanje. Prvo je njezin poseban sastav, ovo drugo su ljudske strasti, koje ju pokreću.

Zakoni pak ne smiju više odgovarati prirodi vladavine, nego što odgovaraju njezinu načelu. Treba, dakle, tražiti, koje je to načelo, što ću učiniti u ovoj knjizi.

DRUGO POGLAVLJE

O NAČELU RAZNIH VLADAVINA

Kazao sam, da je priroda republikanske vladavine u tome, da suverenu vlast ima narod u cjelini, ili izvjesne porodice; monarhijske vladavine u tome, da vladar ima suverenu vlast, ali da je vrši prema ustanovljenim zakonima; despocijske vladavine u tome, da vlada pojedinac prema svojoj volji i ćudi. To mi je dovoljno, da nađem njihova tri načela. Ona odatle prirodno proizlaze. Počet ću s republikanskom vladavinom i najprije ću govoriti o demokraciji.

---

[5] Ova je razlika vrlo važna, i ja ću odatle izvući mnoge posljedice: ona je ključ za bezbroj zakona.

TREĆE POGLAVLJE

O NAČELU DEMOKRACIJE

Ne treba mnogo čestitosti, da bi se održala ili podržavala monarhijska ili despocijska vladavina. Snaga zakona u prvoj, ruka vladara, koja uvijek prijeti u drugoj, uređuju ili sadrže sve. No u nekoj narodnoj državi potreban je još i drugi poticaj, *krepost*.

To što ja kažem potvrđeno je cijelom svjetskom poviješću i potpuno se slaže s prirodom stvari. Jer jasno je, da je u monarhiji, gdje onaj, koji izvršava zakone, sebe smatra iznad zakona, potrebno manje kreposti, nego u narodnoj vladavini, gdje izvršilac zakona osjeća, da im je sam podložan i da ih mora podnositi.

Jasno je, nadalje, da monarh, koji radi lošega savjeta ili zbog nemarnosti propušta da izvrši zakone, zlo lako može popraviti: on treba samo da promijeni savjet ili da ispravi tu nemarnost. Ako se pak zakoni prestaju izvršavati u narodnoj vladavini, onda odatle dolazi do kvarenja republike i država je već propala.

Prilično lijep prizor u prošlome stoljeću pružaju nemoćni napori Engleza, da među sobom uspostave demokraciju. Budući da oni, koji su imali udjela u državnim poslovima, nisu imali kreposti, budući da je njihovo častoljublje bilo podraženo uspjesima onoga, koji je bio najodvažniji,[6] budući da je duh jedne stranke bio obuzdavan samo duhom neke druge, vladavina se neprestano mijenjala. Začuđeni narod, tražio je demokraciju i nije ju našao nigdje. Naposljetku, nakon mnogih pokreta, udara i potresa, on se morao umiriti vladavinom, koja je bila ukinuta.

Kada je Sula Rimljanima htio vratiti slobodu, oni je više nisu mogli podnijeti. Postojao je samo još slab ostatak kreposti, a jer je on, umjesto da se probudi, nakon Cezara, Tiberija, Gaja, Klaudija, Nerona i Domicijana bivao sve manji, oni su sve više bivali robovima. Oni su sve udare zadavali tiranima, nijedan tiraniji.

---

[6] Cromwell.

Grčki državnici, što su živjeli u narodnoj vladavini, priznavali su samo krepost kao snagu, što je može održati. Današnji pak govore samo o manufakturama, trgovini, financijama, bogatstvima pa i o luksusu.

Kada ta krepost prestane, uvlači se u srca, koja ga još mogu primiti, častoljublje, a u sva pak ulazi škrtost. Želje mijenjaju predmete. Ono, što se ljubilo, više se ne ljubi. Postojala je sloboda pomoću zakona, sada se zahtijeva sloboda protiv njih. Svaki je građanin kao odbjegli rob iz kuće svoga gospodara. Ono, što je bilo pravilo, naziva se strogošću, što je bio red, naziva se prinudom, što je bila uslužnost — strahom. Skromnost, a ne lakomost, postala je škrtošću. Nekada je privatno dobro sačinjavalo javno blago; sada pak javno blago postaje baština privatnika. Republika postaje plijen i njena se moć sastoji još samo u vlasti nekih građana i raspuštenosti sviju.

Atena je krila u svome krilu iste snage, kada je s velikom slavom vladala, i dok je s toliko sramote robovala. Ona je raspolagala s dvadeset tisuća građana,[7] kada je branila Grčku od Perzijanaca, borila se o prvenstvo sa Spartom i napala Siciliju. Imala ih je dvadeset tisuća, kada ih je Demetrije iz Falerosa prebrojio,[8] kako se broje robovi na trgu. Kad se Filip odvažio da zavlada Grčkom, kada se pojavio pred vratima Atene,[9] ona još nije izgubila ništa, osim vremena. U Demostena se vidi koliko je truda trebao, da se Atenjani probude. Oni se Filipa nisu bojali kao neprijatelja slobode, već kao neprijatelja zadovoljstava.[10] Taj grad, koji je odolio tolikim porazima, koji se nakon svojih razaranja preporađao, pobijeđen je kod Heroncje, i to zauvijek. Što znači, da je Filip vratio sve zarobljenike? On nije vratio muževe. Koliko je svagda bilo lako trijumfirati nad ratnim snagama Atene, toliko je teško bilo trijumfirati nad njenom krepošću.

---

[7] Plutarh u Periklu, Platon u Kritiji.

[8] Tamo se nalazila dvadeset i jedna tisuća građana, deset tisuća stranaca i četiri stotine tisuća robova. Vidi Ateneosa, knj. VI.

[9] Ona je brojila dvadeset tisuća građana. Vidi Demostenov govor protiv aristokrata.

[10] Oni su ustanovili jedan zakon, kojim se kažnjava smrću svatko, tko bi predložio, da se novac određen za kazališta utroši u ratne svrhe.

DEVETO POGLAVLJE

RAZMIŠLJANJA O SVEMU TOME

To su načela triju vladavina. To ne znači, da su ljudi u izvjesnoj republici kreposni, već da oni to treba da budu. To također ne dokazuje, da se u izvjesnoj monarhiji drži do časti, i da u nekoj despocijskoj državi ima straha, već da bi monarhijska vladavina bez časti i despocijska bez straha bile nesavršene.

KNJIGA JEDANAESTA

O ZAKONIMA, ŠTO SAČINJAVAJU POLITIČKU SLOBODU U NJEZINU ODNOSU PREMA USTAVU

PRVO POGLAVLJE

OPĆI POJAM

Ja razlikujem zakone, koji sačinjavaju političku slobodu u njezinu odnosu prema ustavu, od zakona, što ju sačinjavaju u njezinu odnosu prema građaninu. Prvi će biti predmet ove knjige, o drugima ću raspravljati u slijedećoj knjizi.

TREĆE POGLAVLJE

ŠTO JE SLOBODA

Istina je, da se čini, kako u demokracijama narod čini što hoće. No, politička se sloboda ne sastoji u tome, da se čini, što se hoće. U nekoj državi, t. j. u nekome društvu, gdje ima zakona, sloboda se može sastojati samo u tome, da možemo činiti to, što smijemo htjeti, a ne da smo prisiljeni činiti ono, što ne smijemo htjeti.

Treba da upamtimo, što je nezavisnost i što je sloboda. Sloboda jest pravo, da činimo sve što dopušta zakon. Ako bi neki građanin mogao činiti to, što oni zabranjuju, on više ne bi imao slobode, jer bi tu moć imali i ostali.

ČETVRTO POGLAVLJE

NASTAVAK ISTOGA PREDMETA

Demokracija i aristokracija prema svojoj prirodi nisu slobodne države. Politička sloboda nalazi se samo u umjerenim vladavinama, no i tu ne postoji uvijek. Ona postoji, samo ako se vlast ne zloupotrebljava. Vječno je pak iskustvo, da je svaki čovjek, koji u rukama ima vlast, sklon, da je zloupotrebi. On ide tako daleko, dok ne naiđe na granice. Tko bi to rekao! i sama krepost treba granice.

Kako se vlast ne bi mogla zloupotrebiti, treba da pomoću primjene stvari vlast zadrži vlast. Neki ustav može biti takav, da nitko ne će biti prisiljen da čini stvari, na koje ga zakon ne obavezuje, niti da čini stvari, koje mu zakon zabranjuje.

ŠESTO POGLAVLJE

O ENGLESKOM USTAVU

U svakoj državi ima tri vrste vlasti: zakonodavna vlast, izvršna vlast u stvarima, koje ovise o međunarodnom pravu, i izvršna vlast u svemu, što ovisi o građanskome pravu.

Pomoću prve vlasti vladar ili uprava daje zakone za izvjesno vrijeme ili zauvijek, te ispravlja ili ukida postojeće zakone. Pomoću druge vlasti, on sklapa mir ili vodi rat, šalje ili prima poklisarstva, utvrđuje sigurnost, predusreće neprijateljske napade. Pomoću treće vlasti on kažnjava zločinstva, ili sudi sporove privatnika. Ova posljednja naziva se i sudskom vlašću, ona druga naprosto izvršnom vlašću države.

Politička sloboda nekog građanina jest ona spokojnost duha, što proizlazi iz uvjerenja, koje svatko ima o svojoj sigurnosti. Da bi se ta sloboda stekla, mora vladavina biti takva, da se jedan građanin ne treba bojati drugoga.

Ako je zakonodavna vlast sjedinjena s izvršnom vlašću u jednoj osobi ili u istom upravnom tijelu, onda nema slobode, jer postoji bojazan, da će dotični monarh ili dotični senat donijeti tiranske zakone, da bi ih tiranski izvršavao.

Nadalje, nema slobode, ako sudska vlast nije odvojena od zakonodavne i izvršne. Kad bi ona bila povezana sa zakonodavnom vlašću, vlast nad životom i slobodom građana bila

bi proizvoljna, jer bi zakonodavac bio sudac. Kad bi ona bila povezana s izvršnom vlašću, sudac bi mogao imati moć ugnjetavača.

Kada bi isti čovjek, ili tijelo poglavara, ili plemića, ili naroda izvršavalo sve tri vlasti: donošenja zakona, izvršavanja političkih odluka, te suđenja zločinstava i privatnih sporova — sve bi bilo izgubljeno.

. . . .

Sudska vlast ne smije biti predana stalnome senatu, već treba da je izvršavaju osobe, koje su uzete od narodnoga skupa u izvjesnim dobima godine, na zakonski propisani način, kako bi tvorili sudište, koje ne traje duže, nego što iziskuje nužnost.

Budući da na taj način kod ljudi tako strašna sudska vlast ne će biti vezana ni za koji stalež, ni zanimanje, ona će, da tako kažemo postati nevidljiva i ništavna. Ne mislimo stalno na suce, i strah postoji od uprave, a ne od službenika.

Kod velikih optužbi treba i sam zločinac, podjednako sa zakonom da izabere suce, ili barem da ih toliko može odbiti, koliko će ih preostati, te ove možemo smatrati, kao da ih je on sam odabrao.

Druge bi se dvije vlasti radije mogle predati upravama ili stalnim tijelima, jer se one ne izvršavaju nad nekom privatnom osobom, jer je prva samo opća volja države, a druga samo izvršenje te opće volje.

No, ako sudovi ne smiju biti stalni, presude to ipak moraju biti do te mjere, da uvijek izražavaju točan tekst zakona. Ako bi one bile pojedinačno uvjerenje suca, živjelo bi se u društvu, a da se ne bi točno znale obaveze, koje su time preuzete.

Suci također moraju pripadati istome staležu ili biti jednaki s optuženim, kako si on ne bi mogao zabiti u glavu, da je pao u ruke ljudima, što su naumili, da prema njemu postupaju silom.

Ako zakonodavna vlast prepušta izvršnoj pravo, da zatvara građane, koji za svoje izvođenje pred sud mogu pružiti jamstvo, onda više nema slobode, a najmanje ako su oni zatvoreni, da bez odgode odgovaraju radi neke optužbe, koja je smrtno kažnjiva. U tom slučaju oni su zbiljski slobodni, jer su samo podvrgnuti sili zakona.

No, ako zakonodavna vlast smatra da je ugrožena nekom tajnom urotom protiv države ili nekim sporazumom s vanjskim neprijateljima, ona za neko kraće i ograničeno vrijeme može izvršnoj vlasti dopustiti da zatvori sumnjive građane, koji će svoju slobodu izgubiti samo za neko vrijeme, da bi je sačuvali zauvijek.

. . . .

Kako u nekoj slobodnoj državi svatko, tko se smatra duhovno slobodnim, treba da sam sobom upravlja, morao bi čitav narod imati zakonodavnu vlast. No, kako je to u velikim državama nemoguće, i u malima predmet mnogih neprilika, mora narod preko svojih predstavnika učiniti sve ono, što ne može učiniti sam.

Potrebe vlastitoga grada mnogo su više poznate, nego potrebe drugih gradova i mnogo se bolje sudi o sposobnosti svojih susjeda, nego o sposobnosti svojih sugrađana. Dakle, članovi zakonodavnoga tijela ne smiju da budu uzeti neposredno iz čitavoga naroda, već je zgodno, da u svakome glavnom mjestu stanovnici izaberu sebi jednog predstavnika.

Velika prednost predstavnika sastoji se u tome, da su oni sposobni da raspravljaju državne poslove. Narod za to nikako nije sposoban, a upravo to sačinjava velike neprilike demokracije.

Nije potrebno, da predstavnici, koji su od svojih birača primili neku opću uputu, primaju posebnu uputu o svakome poslu, kao što se to običava u njemačkim saborima. Istina je, da će na taj način riječ zastupnika više biti izraz glasa naroda. No, to bi zaključke protegnulo u beskonačnost, svakog zastupnika napravilo učiteljem sviju drugih i u najhitnijim prilikama bi sva snaga naroda mogla biti slomljena nekom proizvoljnošću.

. . . .

Svi građani u raznim okruzima moraju imati pravo da daju svoj glas pri izboru predstavnika, osim onih, koji su toliko podli, da se smatra da nemaju vlastite volje.

U većini starih republika bila je velika griješka, da je narod imao pravo donositi djelatne odluke i ukaze, — stvar, za koju je on sasvim nesposoban. U vladavini on smije sudjelovati samo utoliko, da izabere svoje predstavnike, u čemu je

vrlo vješt. Jer, iako ima malo ljudi, koji točno poznaju stupanj sposobnosti drugih ljudi, svatko je ipak sposoban da općenito znade, da li je onaj, kojega on bira, pametniji nego većina ostalih.

Predstavničko tijelo ne smije biti birano, da donosi neku djelatnu odluku, — stvar, koju ono obavlja loše, već da donosi zakone, ili da vidi, jesu li oni, što su doneseni, dobro izvršeni, — stvar, koju ono vrlo dobro obavlja, i koja mu je svojstvena.

U nekoj državi svagda ima ljudi, koji se odlikuju svojim rođenjem, bogatstvima ili častima. No, ako su oni pomiješani među pukom, i ako oni imaju samo jedan glas kao drugi, zajednička bi sloboda za njih bila njihovo ropstvo, te oni ne bi imali nikakva interesa da je brane, jer bi većina odluka bila protiv njih. Udio, koji oni imaju u zakonodavstvu mora, dakle, biti razmjeran prema drugim prednostima, koje oni imaju u državi. To se događa, ako oni stvore jedno tijelo, koje ima pravo, da zaustavi pothvate naroda, kao što narod ima pravo, da zaustavi njihove.

Prema tome će zakonodavna vlast biti povjerena korporaciji plemića, kao i tijelu, što će biti izabrano da predstavlja narod, i svako će od njih imati svoje posebne skupštine i vijećanja, kao i odvojene poglede i interese.

Od triju vlasti, o kojima smo govorili, sudska je vlast na neki način ništavna. Preostaju samo dvije, i kako je njima potrebna neka upravna vlast, da bi ih učinila umjerenijim, dio zakodavnoga tijela, što je sastavljen od plemića, vrlo je podesan, da to izvede.

Korporacija plemića mora biti nasljedna. Ona je prema svojoj prirodi prva. Pored toga, ona mora imati veliki interes, da sačuva svoje povlastice, koje su same o sebi mrske, i koje u slobodnoj državi uvijek moraju biti u opasnosti.

No, budući da neka nasljedna vlast može biti navedena, da slijedi svoje posebne interese i da zaboravi interese puka, potrebno je, da u stvarima, gdje postoji najviši interes, da se ona pokvari, kao kod zakona, koji se tiču podizanja novca, da ona sudjeluje u zakonodavstvu samo svojom moći sprečavanja, a ne određivanja.

Moć određivanja nazivam pravo, da sami naređujemo ili ispravljamo ono, što je netko drugi naredio. *Moć sprečavanja* nazivam pravo, da poništimo neku tuđu odluku; u tome se

sastojala vlast rimskih tribuna. I premda onaj, koji ima moć sprečavanja, može također imati pravo da odobrava, to odobravanje je onda samo izjava, da ne će upotrebiti svoju moć sprečavanja i proizlazi odatle.

Izvršna vlast mora bti u rukama jednoga monarha, jer tim dijelom vladavine, koji gotovo uvijek traži trenutačnu akciju, bolje upravlja pojedinac, nego više njih. Ono pak, što ovisi o zakonodavnoj vlasti, često bolje naređuje množina, nego pojedinac.

Ako uopće nema monarha, i ako je izvršna vlast povjerena izvjesnom broju pripadnika zakonodavnoga tijela, onda više nema slobode, jer bi obje vlasti bile sjedinjene, iste bi osobe katkada sudjelovale i uvijek mogle sudjelovati u objema.

Ako zakonodavno tijelo duže vremena nije sazvano na okup, nema više slobode. Jer, ili se više ne donose zakonodavne odluke, i država pada u anarhiju; ili te odluke donosi izvršna vlast, te ona postaje apsolutna.

Bilo bi beskorisno, da zakonodavno tijelo uvijek bude okupljeno. To bi za predstavnike bilo neudobno i povrh toga bi previše zaokupljalo izvršnu vlast, koja ne bi mislila na to da izvršava, već da brani svoje ovlasti i izvršno pravo.

Nadalje, ako bi zakonodavno tijelo bilo neprestano okupljeno, moglo bi se dogoditi, da novi zastupnici dolaze samo mjesto onih, koji su umrli, i u tom slučaju, ako bi se zakonodavno tijelo jednom pokvarilo, zlo bi bilo neizlječivo. Kada se razna zakonodavna tijela međusobno nasljeđuju, narod, koji ima loše mnijenje o sadašnjem, s pravom sve svoje nade stavlja u ono zakonodavno tijelo, koje dolazi iza njega. Jer, ako bi to uvijek bilo isto tijelo, narod se — videći da se ono pokvarilo — od njegovih zakona više ničemu ne bi nadao, razbjesnio bi se, ili postao ravnodušan.

Zakonodavno tijelo ne smije samo sebe okupljati. Smatra se, naime, da će neko tijelo biti odlučno, samo ako je okupljeno, te ako ono nije okupljeno jednoglasno, onda se ne bi moglo reći, koji je njegov dio uistinu zakonodavno tijelo, onaj koji je okupljen, ili onaj, koji to nije. Ako bi ono imalo pravo, da samo sebe odgađa, moglo bi se dogoditi, da se nikada ne odgodi, što bi bilo opasno u slučajevima, ako bi ono smjeralo, da nešto učini protiv izvršne vlasti. Osim toga, neka su doba zgodnija za skupštinu zakonodavnoga tijela, nego druga. Potrebno je, dakle, da izvršna vlast određuje vrijeme održavanja i trajanja skupština, u odnosu prema poznatim joj prilikama.

Ako izvršna vlast nema pravo da spriječi to, što je poduzelo zakonodavno tijelo, onda će ovo postati despocijsko. Jer, kako ono sebi može pridati svu vlast, koja se može zamisliti, ono će uništiti sve ostale vlasti.

Naprotiv, zakonodavna vlast ne smije imati pravo, da spriječi izvršnu vlast. Jer, budući da egzekutiva ima svoje prirodne granice, bilo bi beskorisno, da je ograničavamo, pored toga, što se izvršna vlast primjenjuje uvijek samo u hitnim stvarima. I vlast rimskih tribuna bila je poročna, ukoliko je ona sprečavala ne samo zakonodavstvo, već i izvršenje, što je uzrokovalo velika zla.

No, ako u nekoj slobodnoj državi zakonodavna vlast nema pravo da spriječi izvršnu vlast, ona ima pravo i mora imati ovlast, da istraži, na koji način su izvršeni zakoni, što ih je ona donijela. To je naime prednost, koju ova vladavina ima nad vladavinom Krete i Sparte, gdje *kozmi*[11] i *efori*[12] o svojoj upravi nisu polagali računa.

No, ispalo to istraživanje kako mu drago, zakonodavno tijelo ni u kojem slučaju ne smije imati moć, da sudi osobu i prema tome predvede onoga, koji istražuje. Njegova osoba mora biti sveta, jer je on državi potreban, kako zakonodavno tijelo ne bi postalo tiranijsko, od onoga časa, kada bi on bio optužen ili suđen, više ne bi bilo slobode.

U tim slučajevima država više ne bi bila monarhija, već republika, koja ne bi bila slobodna. No, kako onaj, koji izvršava, ne može izvršiti ništa loše, ako nema savjetnike, koji su zli i koji mrze zakone kao ministre, makar njima kao ljudima ovi idu na ruku, oni mogu biti pozvani na odgovornost i kažnjeni. To je prednost ove vladavine nad vladavinom u Knidosu, gdje zakon nije dopuštao da se *amimoni*[13] pozovu pred sudište, makar i poslije njihove uprave,[14] i gdje narod sebi nikada nije mogao naplatiti nanesene mu nepravde.

Premda sudska vlast općenito ne smije biti sjedinjena s bilo kojim dijelom zakonodavne, postoje tri iznimke, zasnovane na posebnom interesu onoga, koji treba da bude suđen.

---

[11] Usp. Aristotelovu »Politiku«, knj. II., pogl. X.

[12] Ib., pogl. IX.

[13] To su bili službenici, koje je narod birao svake godine. Usp. Stjepana Bizantinca.

[14] Rimske magistrate mogli su optužiti nakon njihove magistrature. Usp Dionizija od Halikarnasa, knji. IX., parnicu tribuna Gencija.

Veliki su uvijek izloženi zavisti i ako im sudi puk, mogli bi doći u opasnost, i ne bi mogli uživati povlasticu, koju u slobodnoj državi uživa i najmanji građanin, da ga sude njemu jednaki. Plemići, dakle, ne smiju biti predvedeni pred obična sudišta naroda, već pred onaj dio zakonodavnoga tijela, što je sastavljen od plemića.

Moglo bi se dogoditi, da zakon, koji je istodobno vidovit i slijep, u izvjesnom slučaju bude prestrog. No, kako smo kazali, suci naroda samo su usta, koja izgovaraju riječi zakona, beživotna bića, što ne mogu ublažiti ni silu, ni strogost. Dakle baš onaj dio zakonodavnoga tijela, o kojemu smo rekli, da on u drugoj prilici predstavlja nužno sudište, bit će to i u ovoj. Njegovu najvišem autoritetu pripada, da zakon ublaži radi samoga zakona, izričući blažu osudu, nego što on propisuje

Moglo bi se, nadalje, dogoditi, da neki građanin povrijedi pravo puka u državnim poslovima i počini zločinstva, koje postojeći službenici ne bi mogli, ili ne bi htjeli kazniti. No, općenito, zakonodavna vlast ne može suditi, a još manje u tom posebnom slučaju, gdje ona predstavlja zainteresiranu stranu, naime puk. Ona, dakle, može biti samo tužiteljica. No, pred kim će ona tužiti? Hoće li se ona poniziti pred sudovima zakona, što su niži nego ona, i povrh toga sastavljeni od ljudi, koji će, budući da podjednako predstavljaju puk, biti pridobijeni autoritetom tako visokog tužioca? Ne! Da bi se sačuvalo dostojanstvo puka i sigurnost pojedinca, mora zakonodavni dio puka tužiti pred zakonodavnim dijelom plemstva, koji nema ni iste interese, ni iste strasti.

U tome se sastoji prednost ove vladavine nad većinom starih republika, gdje je postojala ta zloupotreba, da je puk istodobno bio sudac i tužilac.

Izvršna vlast, kao što je rečeno, mora sudjelovati u zakonodavstvu svojom moći sprečavanja; u protivnom, ona će doskora biti lišena svojih ovlasti. No, ako zakonodavna vlast sudjeluje u izvršenju, izvršna će vlast podjednako biti izgubljena.

Ako monarh sudjeluje u zakonodavstvu svojom moći određivanja, onda više nema slobode. No, kako on ipak mora sudjelovati u zakonodavstvu, da bi se obranio, on u njemu mora sudjelovati svojom moći sprečavanja.

Uzrok promjene vladavine u Rimu bio je u tome, da senat, koji je imao jedan dio suverene vlasti, i magistrati, koji su imali drugi, nisu — kao ni puk — imali moći sprečavanja.

Evo, dakle, ustava vladavine, o kojoj govorimo. Budući da se zakonodavno tijelo tamo sastoji od dva dijela, jedan će vezivati drugoga uzajamnom moći sprečavanja. Oba će biti ograničena izvršnom vlašću, koja će pak sama biti ograničena zakonodavnom.

Ove tri vlasti morale bi dovesti do mirovanja ili nedjelatnosti. No, budući da su one nužnim kretanjem stvari primorane da se kreću, bit će prisiljene, da se kreću sporazumno.

Budući da izvršna vlast sudjeluje u zakonodavnoj samo svojom moći sprečavanja, ona se ne smije upuštati u debate o državnim poslovima. Također nije potrebno, da ona čini prijedloge, jer ona može uvijek osuditi zaključke i tako odbaciti odluke, koje joj nisu po volji.

U nekim starim republikama, gdje je o državnim poslovima raspravljao čitav puk, bilo je prirodno, da ih je predlagala i s njime raspravljala izvršna vlast, bez čega bi u zaključcima nastala velika zbrka.

Ako izvršna vlast drugačije nego svojim pristankom određuje podizanje državnoga novca, onda više ne će biti slobode, jer ona u najvažnijoj točki zakonodavstva postaje zakonodavnom vlašću.

Ako zakonodavna vlast odlučuje o podizanju državnoga novca, ne iz godine u godinu, već zauvijek, onda se izlaže opasnosti, da izgubi svoju slobodu, jer izvršna vlast tada više o njoj ne ovisi; i kada se takvo pravo primi zauvijek, prilično je svejedno, ima li se ono od sebe ili od drugoga. Isto je tako, ako ona, ne iz godine u godinu, nego zauvijek, raspolaže kopnenim i pomoskim snagama, koje ona treba da povjeri izvršnoj vlasti.

Kako onaj, što izvršava, ne bi mogao tlačiti, moraju se vojske, koje su mu povjerene, sastojati od puka i biti produhovljene istim duhom kao i puk, kao što je bilo u Rimu do Marijevih vremena. Da bi se to postiglo, postoje samo dva sredstva; ili da oni, što su namješteni u vojsci, raspolažu dovoljnom imovinom, da radi svoga držanja odgovaraju pred ostalim građanima, i da stupaju u vojsku samo na godinu dana, kao što se to običavalo u Rimu; ili pak, ako postoji neko

stalno trupno tijelo, te gdje vojnici predstavljaju jedan od najnižih dijelova naroda, zakonodavna vlast mora biti u stanju da ga slomi, čim to zaželi; vojnici moraju stanovati s građanima i ne smiju imati ni odijeljeni logor, ni vojarne, ni tvrdave.

Kada je vojska već jednom stvorena, ona ne smije ovisiti neposredno o zakonodavnom tijelu, već o izvršnoj vlasti, i to prema prirodi stvari, budući da se njena izvedba više sastoji u činu, nego u odlučivanju.

Načinu je mišljenja ljudi svojstveno, da više drži do hrabrosti, nego do plašljivosti, više do djelatnosti, nego do mudrosti, više do djela, nego do savjeta. Vojska će uvijek prezirati neki senat i poštovati svoje oficire. Ona ne će ništa držati do naredaba, koje će joj izdati neko tijelo sastavljeno od ljudi, koje ona smatra plašljivim i stoga nedostojnim, da njome zapovijedaju. Dakle, ako vojska ovisi samo o zakonodavnom tijelu, vladavina postaje vojna. Ako se ikada događa suprotno, to je učinak nekih izvanrednih okolnosti, bilo da je vojska tamo uvijek odijeljena, ili je sastavljena od više tijela, od kojih svako ovisi o svojoj posebnoj pokrajini, ili su glavni gradovi izvrsna mjesta, koje brani već sam njihov položaj, ili tamo nema četa.

. . . .

Ako u tom slučaju, gdje vojskom vlada zakonodavno tijelo, posebne prilike sprečavaju, da vladavina postane vojnom, onda nastaju druge neprilike. Jedno od toga: ili vojska mora srušiti vladu, ili vlada mora oslabiti vojsku.

To slabljenje pak, imat će vrlo koban uzrok: ono će proizići iz slabljenja vladavine.

Čita li se slavno Tacitovo djelo o običajima Germana,[15] vidjet će se, da su Englezi od njih uzeli ideju svoje političke vladavine. Taj lijepi sistem pronađen je u šumama.

Kao što sve ljudske stvari imaju neki konac, tako će i država, o kojoj govorimo, izgubiti svoju slobodu. Propali su već Rim, Sparta i Kartaga. Ona će propasti, ako zakonodavna vlast bude bila pokvarenija, nego izvršna.

---

[15] »De minoribus rebus principes consultant, de majoribus omnes: ita tamen, ut ea quoque, quorum penes plebem arbitrium est, apud principes pertracentur.« (Tac. Germ. IX: »O tekućim poslovima odlučuju knezovi, o važnima pak svi; ali tako, da se i oni, o kojima odlučuje puk, prethodno raspravljaju pred knezovima.«)

Nije na meni da istražujem, da li Englezi zbiljski uživaju tu slobodu, ili ne. Dostaje mi, da kažem, da je ona ustanovljena njihovim zakonima, i ja ne tražim ništa više.

Time ja nikako ne ću omalovažiti druge vladavine, niti reći, da ta krajnja politička sloboda mora mučiti one, koji posjeduju samo neku umjerenu. Kako bih ja to rekao, ja, što vjerujem, da i sama pretjeranost uma nije uvijek poželjna, te da se ljudi uvijek bolje prilagođuju osrednjemu, nego krajnostima?

U svojoj *Oceani* Harrington je također istraživao, koji je najviši stupanj slobode, do kojega može dospjeti ustav neke države. No, može se o njemu reći, da je on tu slobodu istraživao samo nakon toga, što ju nije spoznao i da je gradio Halkedoniju, imajući pred očima obalu Bizanta.

DVADESETO POGLAVLJE

KONAC OVE KNJIGE

Htio sam istražiti, kakva je podjela triju vlasti u svim umjerenim vladavinama, koje poznamo, i odatle izračunati stupanj slobode, koju može uživati svaka od njih. No, ne treba uvijek toliko iscrpsti neki predmet, da se ništa ne prepusti čitaocu. Ne radi se o tome, da se čita, već da se misli.

KNJIGA ČETRNAESTA

O ZAKONIMA U NJIHOVU ODNOSU PREMA PRIRODI KLIME

PRVO POGLAVLJE

OPĆI POJAM

Ako je istina, da su značaj duha i strasti srca u raznim klimama krajnje različiti, onda zakoni moraju odgovarati i razlici tih strasti i razlici tih značaja.

DRUGO POGLAVLJE

KOLIKO SU LJUDI RAZLIČITI U RAZNIM KLIMAMA

Hladan zrak[16] steže krajeve izvanjskih vlakana našega tijela. To povećava njihovu rastežljivost i potpomaže povratak krvi iz krajnjih dijelova prema srcu. On smanjuje dužinu[17] dotičnih mišića; te, dakle, time još povećava njihovu snagu. Vrući zrak, naprotiv, labavi krajnje dijelove vlakana i produžuje ih. On, dakle, smanjuje njihovu snagu i njihovu rastežljivost.

Stoga su ljudi mnogo snažniji u hladnim klimama. Učinak srca i protuučinak krajnjih dijelova vlakana odvijaju se tu bolje, sokovi su u boljoj ravnoteži, krv više teži prema srcu, i obratno, srce je snažnije. Ova veća snaga mora proizvesti veće učinke, na pr. više samopouzdanja, t. j. više srčanosti; više spoznaje o vlastitoj nadmoći, t . j. manje želje za odmazdom; bolje mnijenje o svojoj sigurnosti, t. j. više odvažnosti, manje slutnja, politike i lukavstava. Naposljetku, ona mora proizvesti sasvim različite karaktere. Ako nekog čovjeka dovedete u neko vruće i zabito mjesto, on će iz razloga, što sam naveo, patiti od velike srčane klonulosti. Ako mu se u toj prilici predloži kakav smjeli podvig, vjerujem, da će on za to biti vrlo malo razpoložen. Njegova suvremena slabost čini ga malodušnim. On se boji svega, jer osjeća, da ne može ništa. Narodi toplih zemalja plašljivi su kao starci,[18] narodi hladnih, pak, hrabri kao mladići. Ako pripazimo na posljednje[19] ratove, koji su nam još najbolje u pamćenju i gdje možemo bolje vidjeti izvjesne lake učinke, koji su kasnije nezamjetljivi, dobro ćemo osjetiti, kako sjeverni narodi premješteni u južne krajeve[20] tamo nisu izvršili tako hrabra djela, kao njihovi sugradani, što su — boreći se u svoj vlastitoj klimi — posjedovali svu svoju hrabrost.

---

[16] To se pokazuje več na prvi pogled: u studeni izgleda se mršaviji.

[17] Poznato je, da on skuplja željezo.

[18] Treba se dobro čuvati, da izbjegnemo takve opće postavke. Nikada se još nije vidio neki Laponac ili Samojed ići u rat, a Arapi su za osamdeset godina osvojili više zemlje, nego što je posjedovalo Rimsko carstvo. U bici kod Mühlberga, malobrojni Španjolci potukli su vojnike sjeverne Njemacke (Voltaire).

[19] Ratovi za španjolsko nasljeđe.

[20] Na pr. u Španjolsku

Snaga vlakana sjevernih naroda čini da se iz namirnica izvlače i najgrublji sokovi. Odatle proizlaze dvije stvari: prvo, da su dijelovi hilusa ili limfe radi svoje velike površine zgodniji da prionu o vlakna i da ih hrane; drugo, da su oni radi svoje grubosti manje zgodni, da daju izvjesnu finoću živčanim sokovima. Stoga su ti narodi velikoga rasta, no male živahnosti.

Svaki od živaca, što sa svih strana dopiru u tkivo naše kože, sačinjava po jedan živčani snop. Obično nije pokrenut cio živac, već samo njegov beskonačno malen dio. U toplim zemljama, gdje je kožno tkivo olabavljeno, vršci živaca su razvijeni i izloženi najmanjem djelovanju najslabijih predmeta. U hladnim zemljama kožno je tkivo napeto i bradavice stegnute; mali su pramenovi živaca na neki način paralizirani, osjet dopire do mozga, samo ako je krajnje jak i ako se proteže cijelim živcem. No, mašta, ukus, osjetljivost i živahnost uvjetovani su beskrajnim brojem malih osjeta.

Promatrao sam vanjsko tkivo ovčjeg jezika na mjestu, koje se na prvi pogled činilo pokriveno bradavicama. Kroz mikroskop vidio sam na tim bradavicama dlačice ili neku vrstu paperja. Između bradavica nalazile su se piramide, vršci kojih su bili nalik malim četkicama. Vrlo je vjerojatno, da su te piramide temeljni organ okusa.

Pustio sam polovinu toga jezika da se smrzne, i prostim sam očima opazio, da su se bradavice znatno smanjile. Neke su se od njih same uvukle u svoje opne. Na to sam tkivo istraživao mikroskopom, no više nisam vidio piramide. U razmjeru kako se jezik odmrzavao, vidjelo se prostim okom, kako se opet podižu bradavice, a kroz mikroskop, kako su se opet počeli javljati mali snopići živaca.

Ovo promatranje potvrđuje ono, što sam ja rekao, naime, da su živčani snopići u hladnim zemljama manje razvijeni; oni se uvlače u svoje opne, gdje su zaštićeni od djelovanja vanjskih predmeta. Osjeti su, dakle, manje živahni.

U hladnim zemljama postoji mala osjetljivost za zadovoljstva; ona će biti veća u umjerenim zemljama, a najveća u vrućim. Kako se klime razlikuju prema stupnjevima zemljopisne širine, mogle bi se razlikovati, i, da tako kažemo, prema stupnjevima osjetljivosti. Gledao sam opere u Engleskoj i Italiji. To su isti komadi i isti glumci. No, ista glazba kod obiju naroda proizvodi toliko različite učinke, jedan je tako spokojan, drugi tako izvan sebe, da to izgleda nepojmljivo.

Isto će biti i s boli. Ona je u nama izazvana trganjem nekog vlakna našeg tijela. Stvoritelj prirode je tako uredio, da će ta bol biti utoliko jača, ukoliko će veći biti poremećaj. Očevidno je, pak, da su velika tijela i gruba vlakna naroda Sjevera manje sklona poremećaju, nego nježna vlakna naroda toplih krajeva. Tamo je duša manje osjetljiva za bol. Nekom Rusu treba oderati kožu, da bi nešto osjetio.

. . . .

KNJIGA PETNAESTA

KAKO ZAKONI GRAĐANSKOGA ROPSTVA STOJE U ODNOSU PREMA PRIRODI KLIME

PETO POGLAVLJE

O ROPSTVU CRNACA

Ako bih trebao da branim naše pravo, da crnce pretvaramo u roblje, rekao bih slijedeće:

Pošto su evropski narodi istrijebili američke, morali su Afrikance učiniti robljem, kako bi se njima služili u krčenju tolikih zemalja.

Šećer bi bio mnogo skuplji, ako biljku, što ga proizvodi, ne bi njegovali robovi.

Ljudi, o kojima se radi, od glave do pete su crni i imaju tako zgnječeni nos, da ih je gotovo nemoguće žaliti.

Ne možemo si predstaviti, da je Bog kao vrlo mudro biće. stavio dušu, i povrh toga još i dobru, u potpuno crno tijelo.

Misao, da boja sačinjava bit čovječanstva, tako je prirodna, da narodi Azije, koji prave eunuhe, crne uvijek još na upadniji način lišavaju sličnosti, koju imaju s nama.

Boja kože može se zaključiti iz boje kose, koja je u Egipćana — najboljih filozofa svijeta — bila toliko važna, da su oni sve riđokose, što bi im pali u ruke, ubijali.

Da crnci nemaju zdravoga razuma proizlazi odatle, što oni staklenu ogrlicu cijene više nego da je od zlata, koje je kod uljudnih naroda od tako velikog značenja.

Nemoguće je pretpostaviti, da bi robovi bili ljudi, jer ako pretpostavimo da su oni ljudi, počet će se vjerovati, da mi sami nismo kršćani.

Sitni duhovi suviše preuveličavaju nepravdu, koja se nanosi Afrikancima. Jer, ako bi ona bila tolika, kao što oni kažu, ne bi li u glavama evropskih vladara, — što međusobno sklapaju toliko beskorisnih sporazuma — već sinulo, da sklope opći sporazum u korist milosrđa i smilovanja?

KNJIGA DEVETNAESTA

O ZAKONIMA U NJIHOVU ODNOSU PREMA NAČELIMA, ŠTO SAČINJAVAJU OPĆI DUH, ĆUDOREĐE I OBIČAJE NEKOGA NARODA

ČETVRTO POGLAVLJE

ŠTO JE TO OPĆI DUH

Mnoge stvari vladaju ljudima: klima, religija, zakoni, načela vladavine, primjeri prošlosti, ćudoređe i običaji; odatle proizlazi i sve to sačinjava opći duh.

Koliko neki od tih uzroka djeluje jače, toliko drugi zaostaju. Priroda i klima prevladavaju gotovo jedino među divljacima. Običaji vladaju Kinezima. Zakoni tiraniziraju Japan. Ćudoređe je nekada davalo ton Spartancima. Načela vladavine i stari običaji određivali su vladanje u Rimu.

KNJIGA DVADESET I ČETVRTA

O ZAKONIMA U ODNOSU PREMA RELIGIJI, KOJA POSTOJI U SVAKOJ ZEMLJI, S OBZIROM NA NJENO VRŠENJE I NA NJU SAMU

PRVO POGLAVLJE

O RELIGIJAMA UOPĆE

Kako se među tminama može prosuditi, koje su manje guste, i među ponorima, koji su manje duboki, tako se i među lažnim religijama mogu potražiti one, koje su najviše u skla-

du s dobrom društva, one, koje — premda ljude i ne dovode do blaženstva onostranog života — ipak najviše mogu pridonijeti njihovoj sreći u ovome.

Ja, dakle, ispitujem razne religije svijeta samo u odnosu na dobro, koje time dobiva građanska država, bilo da govorim o onoj, koja svoj korijen ima na nebu, ili pak o onima, koje svoj korijen imaju na zemlji.

Kako ja ovo djelo ne pišem kao teolog, već kao politički pisac, moglo bi se u njemu naći stvari, koje su potpuno istinite samo na način ljudskoga mišljenja, budući da nisu razmatrane u odnosu prema uzvišenijim istinama.

U pogledu istinske religije treba samo malo pravednosti, kako bi se uvidjelo, da ja nikada nisam zahtijevao, da se njeni interesi stave iza političkih, već da se ujedine. No, da bismo ih ujedinili, treba da ih spoznamo.

Kršćanska religija, koja ljudima zapovijeda, da se ljube, nesumnjivo hoće, da svaki narod ima najbolje političke i građanske zakone, jer poslije nje oni su najveće dobro, koje ljudi mogu dati i primiti.

DRUGO POGLAVLJE

BAYLEOV PARADOKS

Gospodin je Bayle htio dokazati, da je bolje biti bezbožnik, nego neznabožac,[21] t. j. drugim riječima, da je manje opasno nemati nikakve religije, nego imati neku lošu. »Više volim, veli on, da se o meni kaže, da ne opstojim, nego kada bi se reklo, da sam zao čovjek.« To je samo sofizam, zasnovan na tome, da je za ljudski rod potpuno beskorisno da se vjeruje, da neki čovjek opstoji, dok je naprotiv, vrlo korisno, da se vjeruje, da Bog jest.

. . . .

Pitanje nije u tome da se znade, je li bolje, da neki čovjek ili narod nema nikakve religije, ili da onu, koju ima, zloupotrebljava, već da se znade, je li manje zlo, da se religija katkada zloupotrebljava, ili da uopće nema nikakve.

. . . .

[21] Misli o kometima i t. d.

ŠESTO POGLAVLJE

DRUGI BAYLEOV PARADOKS

Pošto je napao sve religije, gospodin Bayle je ponizio i kršćansku. On se usuđuje tvrditi, da pravi kršćani ne bi mogli sačinjavati neku državu, koja bi mogla trajno postojati. Zašto da ne? Baš bi to bili građani potpuno svijesni svojih dužnosti i ispunjeni velikom revnošću, kako bi ove ispunili. Oni bi vrlo dobro osjećali prava prirodne obrane, i što bi više vjerovali, da duguju religiji, to više bi mislili na dužnosti prema domovini. Kada bi kršćanska načela bila dobro utisnuta u srce, bila bi beskrajno jača, nego ona lažna čast monarhije, one ljudske kreposti republika i onaj ropski strah despocijskih država.

Začuđuje, da se tom velikom mužu može predbaciti, da nije spoznao duh svoje vlastite religije, da nije znao razlikovati uređaje za zasnivanje kršćanstva od kršćanstva samoga, niti propise Evanđelja od njegovih savjeta. Ako je zakonodavac umjesto zakona dao savjete, on je to učinio stoga, što je uvidio, da bi to bilo oprečno duhu njegovih zakona, ako bi njegovi savjeti bili naređeni kao zakoni.

KNJIGA DVADESET I PETA

O ZAKONIMA U ODNOSU PREMA USTANOVI RELIGIJE I NJEZINOJ VANJSKOJ ZAŠTITI

DEVETO POGLAVLJE

O RELIGIOZNOJ SNOŠLJIVOSTI

Mi smo ovdje političari, a ne teolozi; pa i za same teologe postoji znatna razlika između toga kad se neka religija podnosi i kad se odobrava. Ako su zakoni neke države vjerovali, da moraju dopustiti više religija, onda ih moraju obvezati, da se međusobno snose. To je načelo, da svaka potlačena religija sama postaje tlačiteljica. Jer, čim neka slučajno uspije da se oslobodi potlačenosti, ona napada religiju, koja ju je tlačila, ne kao religija, već kao tiranija.

Korisno je, dakle, da zakoni zahtijevaju od raznih religija ne samo da ne uznemiruju državu, već da se i međusobno ne uznemiruju. Neki građanin još ne udovoljava zakonu, ako mu dostaje, da ne uznemiruje državu. On ne smije smetati ni bilo kog građanina.

DESETO POGLAVLJE

NASTAVAK ISTOGA PREDMETA

Kako samo nesnošljive religije pokazuju veliku revnost, da bi se utvrdile svuda, jer samo neka snošljiva ne misli na svoje širenje, to će, — ako je država zadovoljna s već utvrđenom religijom, — važiti kao vrlo dobar građanski zakon, da se ne dopušta uvođenje neke druge.

To je dakle, osnovno načelo političkih zakona u pogledu religije. Ako je država slobodna da dopusti ili ne dopusti uvođenje neke nove religije, onda je ne treba uvesti. Ako je ona uvedena, onda je treba snositi.

JEDANAESTO POGLAVLJE

O PROMJENI RELIGIJE

Neki vladar, koji je nakanio, da u svojoj državi uništi ili promijeni vladajuću religiju, izlaže se mnogim opasnostima. Ako je njegova vladavina despocijska, onda se on više izlaže opasnosti izbijanja neke revolucije, nego bilo kakvom tiranijom, koja u takvim državama nikada nije nešto novo. Revolucija pak potječe odatle, što neka država ne može istog trenutka i tako brzo mijenjati religiju, ćudoređe i običaje, kako je vladar izdao naredbu o uvođenju nove religije.

Povrh toga, stara je religija povezana s ustavom države, nova mu je, naprotiv, potpuno strana; stara se slaže s klimom, nova joj se pak često protivi. Štoviše, građanima njihovi zakoni postaju odvratni; postojeća vladavina izaziva prezir. Mjesto čvrste vjere u jednu religiju stupaju sumnje u obje. Jednom riječju, stanovnici takve države barem će za neko vrijeme istodobno postati loši građani i loši vjernici.

KNJIGA DVADESET I ŠESTA

O ZAKONIMA U ODNOSU, KOJI ONI MORAJU IMATI PREMA REDU STVARI, S KOJIMA RASPOLAŽU

PRVO POGLAVLJE

SADRŽAJ OVE KNJIGE

Ljudima vladaju raznovrsni zakoni: prirodno pravo; božansko pravo, koje pripada religiji; crkveno pravo, nazvano i kanonskim, što pripada zaštiti religije; međunarodno pravo, koje se može smatrati građanskim pravom čitavoga svijeta u tom smislu, što je za njega svaki narod građanin; opće državno pravo, koje ima za predmet onu ljudsku mudrost, što je zasnovala sva društva; posebno državno pravo, koje se tiče svakoga pojedinog društva; pravo osvajanja, zasnovano na tome, da je neki narod prema drugome htio, mogao ili morao postupiti silom; građansko pravo svakoga društva, prema kojemu neki građanin može braniti svoja dobra i svoj život od svakog drugog građanina; naposljetku porodično pravo, što proizlazi odatle, da je neko društvo podijeljeno u razne porodice, koje traže neku posebnu vladavinu.

Stoga, ima zakona različitoga reda, i uzvišenost ljudskog uma sastoji se u tome, da se dobro znade, na koji od tih redova se uglavnom odnose stvari, koje se moraju odrediti, te da se ne dovede do zbrke među načelima, koja moraju vladati ljudima.

DRUGO POGLAVLJE

O BOŽANSKIM I LJUDSKIM ZAKONIMA

Božanskim zakonima ne smije se određivati ono, što mora biti prema ljudskim zakonima, niti se ljudskim zakonima smije određivati, što mora biti prema božanskim.

Obje vrste zakona razlikuju se svojim podrijetlom, svojim predmetom i svojom prirodom.

Svatko će se složiti, da su ljudski zakoni druge prirode nego zakoni religije, i to je već veliko načelo. No, ono samo podliježe drugim načelima, koje treba potražiti.

K N J I G A D V A D E S E T I D E V E T A

O NAČINU SASTAVLJANJA ZAKONA

DEVETNAESTO POGLAVLJE

O ZAKONODAVCIMA

Aristotel je čas htio zadovoljiti svoju ljubomoru na Platona, čas svoju strast za Aleksandrom, Platon se bunio protiv tiranije atenskoga puka. Machiavelli je bio pun svoga idola, vojvode Valentina. Thomas More, koji je više govorio o tome, što je čitao, nego o tome, što je mislio, htio je svim državama vladati jednostranošću nekoga grčkog grada.[22] Harrington je imao pred očima samo englesku republiku, dok je čitava gomila pisaca nalazila nered svuda, gdje nije vidjela krunu. Zakoni uvijek nailaze na strasti i predrasude zakonodavca. One katkada samo prelaze preko njih i daju im izgled; katkada one tamo ostaju i sjedinjuju se s njima.

Naslov originala: »*De l'esprit des lois, par Montesquieu*«, Nouvelle édition, Paris, Garnier éd., 1878.; pp. 3., 7.—9., 9.—11., 19.—22., 28., 140.—152., 170., 206.—209., 223.—224., 275., 403.—404., 407.—408., 427.—428., 433., 537.—538. — Preveo *Danilo Pejović*.

[22] U svojoj »Utopiji«.

VOLTAIRE

FILOZOF NEZNALICA

PRVO PITANJE

Tko si? otkuda dolaziš? što činiš? što ćeš postati? To je pitanje, koje treba postaviti svim bićima svemira, no na koje nam nitko ne odgovara. Pitam biljke, što djeluje, da one rastu i kako isto tlo proizvodi tako različite plodove. Ta me neosjetljiva i nijema bića, premda obdarena božanskom sposobnošću, prepuštaju mom neznanju i praznim pretpostavkama.

Pitam tu gomilu različitih životinja, koje sve posjeduju kretanje i priopćenje, koje uživaju u istim osjetima kao i ja, koje u nekoj mjeri imaju ideje i pamćenje sa svim strastima. One znaju još manje nego ja, što su, zašto jesu i što postaju.

Slutim, da mogu vjerovati, da su planeti i bezbrojna sunca, što ispunjaju prostor, također nastanjeni osjetljivim i misaonim bićima; no, dijeli nas neka vječna pregrada, i od tih stanovnika drugih svjetova nam se nitko nije javio.

U *Igrokazu prirode*, gospodin Prior je rekao gospodinu Vlastelinu, da su zvijezde napravljene za Zemlju, a Zemlja, kao i životinje, za čovjeka. No kako se mala Zemljina lopta s drugim planetima okreće oko sunca, kako pravilna i razmjerna kretanja zvijezda mogu vječno postojati, a da nema ljudi, kako na našoj maloj planeti ima beskrajno više životinja, nego takvih, koji su nalik meni, mislio sam, da je g. Prior imao malo previše samoljublja, laskajući sebi, da je sve učinjeno radi njega. Vidio sam, da bi čovjeka bez obrane u toku njegova života proždérale sve životinje, te da ga sve žderu još i nakon smrti. Stoga mi je bilo teško shvatiti, da g. Prior i Vlastelin bijahu kraljevi prirode. Rob svega što me okružuje — umjesto da budem kralj, stisnut na jednu točku i opkoljen neizmjernošću, počeo sam s traženjem samoga sebe.

II. NAŠA SLABOST

Ja sam slaba životinja; rađajući se, nemam ni snage, ni spoznaje, ni nagona; također se ne mogu dovući do prsa svoje majke, kako to čine svi četvoronošci; stječem neke ideje, samo ukoliko stječem malo snage, kad se počnu razvijati moji organi. Ta se snaga u meni povećava sve do časa, kad se — budući da više ne može porasti — svakim danom smanjuje. Ova se pak moć shvaćanja ideja također povećava sve do svoga svršetka, te zatim neosjetljivo postepeno iščezava.

Koja je to mehanika, što od trenutka do trenutka povećava snage mojih udova, sve do određenog časa? Ne znam, i oni koji su proživjeli svoj život tražeći taj uzrok, također ne znaju više nego ja.

Koja je to druga moć, što čini da slike ulaze u moj mozak, te ih čuva u mom pamćenju? Ti, što su se zalagali da to znaju, tražili su to uzaludno; svi smo mi u istome neznanju prvih načela, gdje bijasmo u našoj kolijevci.

III. KAKO MOGU MISLITI?

Jesu li me knjige napisane prije dvije tisuće godina nečemu naučile? Katkada nam dolazi prohtjev, da znamo, kako mislimo, premda nam se rijetko prohtije, da znamo kako probavljamo, kako hodamo. Ispitivao sam svoj um; pitao sam ga, što je on, i to ga je pitanje uvijek zbunjivalo.

Njime sam pokušao da otkrijem, da li su pobude pomoću kojih probavljam i hodam iste, kao i one pomoću kojih imam ideje. Nikada nisam mogao shvatiti kako i zašto su te ideje nestajale, kada je moje tijelo izmorila glad, i kako su oživljavale, kada sam se najeo.

Vidio sam tako veliku razliku između misli i hrane — bez koje ne bih mogao misliti —, da sam povjerovao, kako je u meni bila neka supstancija, što je razmišljala i neka druga, što je probavljala. Međutim, pokušavajući uvijek da sebi dokažem kako nas je dvoje, grubo sam osjetio, da sam ja samo jedan, i to mi je proturječje uvijek zadavalo velike muke. Pitao sam neke meni nalik, što su obrađivali zemlju, našu zajedničku majku, jesu li oni osjetili, da ih je dvoje, jesu li oni svojom filozofijom otkrili da u sebi posjeduju neku besmrtnu supstanciju i prema tome napravljenu ni iz čega, koja opsto-

ji neprostorno te djeluje na njihove živce, a da ih ne dodiruje, koja je izričito poslana u trbuh njihove majke šest sedmica nakon začeća. Oni su vjerovali, da sam šaljivčina, te su — a da mi ne odgovore — nastavili s obrađivanjem svoga polja.

IV. DA LI MI JE POTREBNO DA ZNAM?

Videći, dakle, da ogroman broj ljudi nije imao ni najmanju ideju o teškoćama, što mene uznemiruju, niti pomišljao na to, što se u školama kaže o bitku uopće, o materiji, o duhu, i t. d.; videći također, da se oni često rugaju tome što sam ja htio znati, naslućivao sam, kako je potpuno nepotrebno, da mi to znamo. Mislio sam, da je priroda svakome biću dala udio, koji mu pripada, i vjerovao sam, da u stvarima, koje ne možemo shvatiti, nemamo udjela. No i pored te beznadnosti nisam napustio želju da budem učen, i moja je prevarena radoznalost uvijek nezasitna.

V. ARISTOTEL, DESCARTES I GASSENDI

Aristotel počinje time, da je nevjerovanje izvor mudrosti. Descartes je tu misao razmutio i obojica su me naučili, da ništa ne vjerujem, što mi oni kažu. Osobito Descartes, pošto se napravio nalik onome, što sumnja, govori vrlo odlučno o tome, što ne razumije; on je tako siguran u svoju stvar, kada se jako vara u fizici, on je izgradio tako umišljeni svijet, njegovi vrtlozi i njegova tri elementa tako su osobito smiješni, da moram biti sasvim nepovjerljiv prema svemu, što mi on kaže o duši, pošto me toliko zavaravao u pogledu tijela. U dobar čas ga treba pohvaliti, pod pretpostavkom, da se ne hvale njegovi filozofski romani, koji su danas zauvijek prezreni u cijeloj Evropi.

On vjeruje, ili se pretvara da vjeruje, da se rađamo s metafizičkim mislima. Ja bih isto tako volio kazati, da se Homer rodio s *Ilijadom* u glavi. Istina je doduše, da se Homer rodio s tako izgrađenim mozgom, da je nakon toga stekao toliko lijepe, toliko nepovezane i toliko pretjerane pjesničke ideje, da je naposljetku od njih sastavio Ilijadu. Rađajući se, mi sa sobom donosimo klicu svega što se u nama razvija; no zbiljski mi podjenako nemamo prirođene ideje, kao što Rafael i Michelangelo rađajući se, sa sobom ne donose kist i boje.

Kako bi pokušao složiti razbacane dijelove svojih utvara, Descartes je pretpostavio, da čovjek misli uvijek; ja bih također volio zamisliti, da ptice nikada ne prestaju letjeti, ni psi trčati, jer ovi imaju sposobnost da trče, a one da lete.

Premda se malo savjetujemo s vlastitim iskustvom, kao i s iskustvom roda ljudskoga, potpuno smo uvjereni u oprečno. Nitko nije tako lud, da čvrsto vjeruje, kako je čitav život mislio dan i noć bez prestanka otkada je začet pa do svoje posljednje bolesti. Oni pak, što su taj roman htjeli braniti, pomoći će sebi time, da kažu, kako čovjek misli uvijek, premda se to ne primjećuje. Moglo bi se isto tako reći, da se pije, jede i jaši, a da se to ne zna. Ako ne primjećujete, da imate ideje, kako možete tvrditi, da ih imate? Gassendi se rugao tome nastranom sistemu, kao što je trebalo. No, znate li, što je od toga nastalo? Gassendi i Descartes smatrani su ateistima, jer su razmišljali.

VI. ŽIVOTINJE

Odatle, što su ljudi pretpostavljali, da neprekidno imaju ideje, zamjedbe i pojmove, prirodno je proizlazilo, da ih također imaju i životinje. Jer, neosporno je, da lovački pas ima ideju svoga gospodara, kome se pokorava, i divljači, koju mu donosi. Očigledno je, da on ima pamćenje, te da spaja neke ideje. Prema tome, ako je mišljenje čovjeka bit njegove duše, onda je mišljenje psa podjednako bit njegove, i ako čovjek uvijek ima ideje, potrebno je također, da ih uvijek imaju i životinje. Da bi se ta teškoća odstranila, tvorac vrtloga i prugaste materije usudio se reći, da su životinje čisti strojevi, da one traže jelo — a da nemaju teka, da uvijek imaju organe osjećanja — a da nikada ništa ne osjete, da viču bez bola, da pokazuju svoja zadovoljstva bez radosti, da posjeduju mozak — a da njime ne shvaćaju ni najlakšu ideju, te da su, prema tome, stalno proturječje prirode.

Taj sistem bio je podjednako smiješan, kao i drugi. No umjesto, da se u njemu vidi nastranost, smatrao se bezbožnim. Tvrdilo se, da taj sistem stoji u opreci prema Sv. pismu.

VII. ISKUSTVO

Ne miješajmo Sv. pismo nikada u naše filozofske sporove. To su suviše heterogene stvari i nemaju nikakve međusobne veze. Ovdje se radi samo o tome, da istražimo, što možemo

znati pomoću nas samih, a to se svodi na vrlo malo stvari. Trebalo bi poricati zdravi razum, ako se ne složimo, da sve u svijetu znamo samo pomoću iskustva. I doista, ako mi samo iskustvom, nizom lutanja, te dugim razmišljanjima dospijevamo do toga, da sebi stvorimo neke slabe i nejasne ideje o tijelu, prostoru, vremenu, beskrajnome, pa i samome Bogu, nije toliko važno, da tvorac prirode te ideje stavlja u mozak svih zametaka, kako bi se njima poslije služio samo vrlo mali broj ljudi.

U pogledu našega znanja, svi smo mi kao međusobno nepoznati ljubavnici Dafnis i Kloje, kojih nam je ljubav i uzaludne napore ocrtao Longus. Trebalo im je mnogo vremena, da pogode, kako će zadovoljiti svoje požude, jer im je nedostajalo iskustvo. Ista se stvar dogodila caru Leopoldu i sinu Ljudevita XIV.; trebalo ih je poučavati. Da su imali prirođene ideje, može se vjerovati, da im priroda ne bi uskratila onu glavnu i jedino potrebnu za održanje roda ljudskoga.

VIII. SUPSTANCIJA

Budući da svaku spoznaju stječemo iskustvom, nemoguće je, da bismo ikada mogli znati, što je materija. Mi pipamo, mi vidimo svojstva te supstancije; no sama ta riječ *supstancija,* to *što je ispod,* dostatno nas podsjeća, da će nam to ispod biti zauvijek nepoznato. Makar što mi otkrili od tih privida, uvijek će nam preostati da otkrijemo to ispod. Iz toga razloga, mi o sebi nikada ne znamo što je duh. To je riječ, što izvorno znači *dah* i kojom smo se služili da neodređeno i grubo pokušamo izraziti to, što nam daje misli. No, i kada bismo nekim čudom — što se ne može pretpostaviti — imali neku slabu ideju o supstanciji toga duha, ne bismo dospjeli dalje i nikada ne ćemo dokučiti, kako ta supstancija prima osjećaje i misli. Mi dobro znamo, da imamo malo razuma, no kako ga imamo, to je tajna prirode, koju ona ne otkriva nijednome smrtniku.

IX. USKE GRANICE

Naš je razum vrlo ograničen, kao i snaga našega tijela. Ima mnogo snažnijih ljudi, nego što su ostali: i u mišljenju ima Herkula; no u osnovu ta nadmoć predstavlja vrlo malo.

Netko će podići deset puta više materije, nego ja, drugi će napamet i bez papira moći podijeliti petnaestoznamenkasti broj, dok ću ja jedva moći dijeliti s tri ili četiri znamenke. Eto, na šta se svodi ta toliko hvaljena snaga! No, ona će uskoro naići na svoju granicu, i to je razlog, da u igrama spajanja nitko, makar se u njima usavršio svom svojom marljivošću i dugom upotrebom i ma kako se trudio, nikada ne dospijeva s one strane stupnja, što ga je mogao shvatiti. On je udario u granicu svoga razuma. Štoviše, svakako tako treba da bude, jer inače mi bismo postepeno išli do beskonačnoga.

X. NEMOGUĆA OTKRIĆA

U tom uskom krugu, gdje smo zatvoreni, vidimo, dakle, da smo osuđeni, da ne znamo i da malo možemo spoznati. Mi smo već vidjeli, da ne možemo shvatiti nikakav prvi poticaj, niti prvo načelo.

Zašto moja ruka sluša moju volju? Mi smo tako naviknuti toj neshvatljivoj pojavi, da joj pridajemo malo pažnje. I kada hoćemo potražiti uzrok nekog tako općeg učinka, tada nalazimo, da između naše volje i poslušnosti naših udova postoji zbiljska beskonačnost, t. j. da između jednoga i drugoga ne postoji nikakav razmjer, nikakav razlog, nikakav privid uzroka; i mi osjećamo, mislili mi time i neku vječnost, ne ćemo moći zamisliti ni najmanji zračak vjerojatnosti.

XI. TEMELJITI OČAJ

Zaustavljeni, dakle, već na prvom koraku i okrećući se uzaludno k nama samima, prestrašeni smo time, da tražimo sebe uvijek, i ne nalazimo nikada.

Uz pomoć trokuta, mi znamo gotovo sigurno, da je Zemlja udaljena od Sunca oko trideset milijuna naših velikih geometrijskih milja. No, što je Sunce? I zašto se ono okreće oko svoje osi? I zašto u jednome razumu više nego u drugome? I zašto se Saturn i mi oko te zvijezde okrećemo radije od zapada prema istoku, nego od istoka prema zapadu? Ne samo da se tim pitanjem nikada ne ćemo zadovoljiti, već nikada ne ćemo uvidjeti ni najmanju mogućnost, da o tome zamislimo ijedan fizički uzrok. Zašto? jer se čvor te teškoće nalazi u prvom načelu.

S time, što djeluje u nama, stoji kao i s time, što djeluje u beskrajnim prostorima prirode. U rasporedu zvijezda i u sastavu nekog crva i čovjeka ima neko prvo načelo, koje nam nužno mora biti nedostupno. Jer, kada bismo mi mogli spoznati naš prvi poticaj, onda bismo bili gospodari, bili bismo bogovi. Pokušajmo tu ideju objasniti i vidjeti, je li ona istinita.

Ako pretpostavimo, da smo zbilja pronašli uzrok naših osjeta, naših misli i pokreta, kao što smo u zvijezdama samo otkrili osnov pomrčina i različitih faza Mjeseca i Venere, onda je jasno, da ćemo proreći naše osjete, naše misli i žudnje, što proizlaze iz tih osjeta, kao što smo unaprijed odredili faze i pomrčine. Poznavajući, dakle, to, što će se sutra dogoditi u našoj nutrini, igrom toga stroja vidjet ćemo jasno, bismo li morali biti uzbuđeni na ugodan ili žalostan način. Mi imamo neku volju, što nama upravlja, kao što se prema njoj u mnogim prilikama upravljaju i naši unutrašnji pokreti. Na primjer, osjećam se raspoložen za srdžbu, no moje razmišljanje i volja u začetku sprečavaju nastupe. Kada bih spoznao svoja prva načela, vidio bih sve sklonosti, za koje sam raspoložen za sutra, cio niz ideja, što me očekuju. Nad tim nizom ideja i osjećaja mogao bih imati istu vlast, kakvu ponekad vršim nad zbiljskim osjećajima i mislima, koje odvraćam i obuzdavam. Naći ću se točno u stanju svakog čovjeka, koji po svojoj volji može usporiti i ubrzati kretanje nekog sata, broda i svakog poznatog stroja. Pod tom pretpostavkom, da budem gospodar ideja, što su mi namijenjene za sutra, ja ću to biti i slijedeći dan, bit ću to do kraja svoga života. Ja bih, dakle uvijek mogao biti svemoćan nad samim sobom; bio bih svoj vlastiti bog. Suviše osjećam, da je to stanje nespojivo s mojom prirodom; nemoguće je, dakle, da bih išta mogao spoznati od prvog načela, koje mi omogućuje da mislim i djelujem.

XII. SLABOST LJUDI

Da li je to, što je nemoguće mojoj tako slaboj i tako ograničenoj prirodi, koja je tako kratkoga vijeka, nemoguće u drugim svjetovima, u drugim vrstama bića? Ima li viših inteligencija, gospodarica svih svojih ideja, koje misle i osjećaju sve što hoće? O tome ne znam ništa. Poznam samo svoju slabost i nemam nikakva pojma o snazi drugih.

XIII. JESAM LI SLOBODAN?

Ne izlazimo još iz kruga naše opstojnosti! nastavimo istraživati sami sebe, ukoliko to možemo. Sjećam se, jednoga dana, prije nego što sam bio postavio sva prethodna pitanja, neki me je umnik htio potaknuti na umovanje. On me je zapitao, jesam li slobodan. Odgovorio sam mu, da nisam u pritvoru, da imam ključ od svoje sobe, te da sam potpuno slobodan. On mi odgovori, da to nije ono što me pita. »Vjerujete li, da vaša volja ima slobodu, da hoće ili ne će da vas baci kroz prozor. Mislite li kao i anđeoski učitelj, da je slobodna volja neka moć požude, te da se slobodna volja gubi grijehom?« Lukavo sam gledao moga čovjeka, da u njegovim očima pokušam pročitati, nije li njemu pomućen duh, i odgovorio sam mu, da od njegova galimatijaša ništa nisam razumio.

Međutim, to pitanje o slobodi čovjeka živo me zanimalo. Čitao sam skolastike i bio sam u mraku kao i oni. Čitao sam Lockea i primijetio zračke svjetlosti. Čitao sam Collinsovu raspravu, koja mi se činila usavršenim Lockom; i otada nikad nisam nešto čitao, što bi mi dalo neki novi stupanj spoznaje. Eto, što je moj slabi um shvatio zahvaljujući toj dvojici velikih ljudi, koji su prema mom mišljenju jedini, što su pišući o toj građi, razumjeli sami sebe, i jedini, koji su razumljivi drugima.

Ništa nije bez uzroka. Neki učinak bez uzroka, samo je besmislena riječ. Svaki put, kad nešto hoću, to će biti samo zbog moje dobre ili loše rasudne moći. Ta je rasudna moć nužna, dakle i moja volja. Doista, bilo bi jedinstveno, kada bi se cijela priroda i sve zvijezde pokoravale vječnim zakonima, a postojala bi neka mala životinja visoka pet stopa, koja bi bez obzira na te zakone mogla djelovati, kako joj se sviđa, jedino prema njenoj ćudi. Ona bi djelovala slučajno, a poznato je, da nema slučaja. Mi smo tu riječ pronašli, da bismo izrazili poznati učinak svakoga nepoznatog uzroka.

Moje ideje nužno ulaze u moj mozak. Kako bi moja volja, što o njemu ovisi, istodobno bila nužna i apsolutno slobodna? Osjećam u tisuću prilika, da ta volja ne može ništa; isto tako kada me iscrpi bolest, kada me zanese strast, kada moja rasudna moć ne može shvatiti predmete, koji mi se predočuju. i t. d. Ja, dakle, moram misliti, jer su zakoni prirode uvijek

isti, da moja volja nije slobodnija u stvarima, koje mi izgledaju najravnodušnije, nego u onima, gdje se osjećam podvrgnut nekoj neoborivoj snazi.

Biti istinski slobodan, znači moći. Kada mogu činiti to što hoću, to je moja sloboda. No, ja hoću nužno, to što hoću; drugim riječima, ja bih htio bez osnova, bez uzroka, što je nemoguće. Moja se sloboda sastoji u tome, da hodam, kada hoću hodati, te da ne hodam uopće.

Moja sloboda sastoji se u tome, da ne učinim neko loše djelo kada ga moj duh sebi predstavlja nužno loše; da svladam neku strast, kada moj duh odatle osjeća opasnost i užas toga djela suviše svladava moju žudnju. Kao što sam već naznačio (br. XI). mi možemo obuzdati naše strasti, no obuzdavajući naše žudnje, mi nismo slobodniji, nego puštajući da nas pridobiju naše sklonosti. Jer u prvom i drugom slučaju mi neodoljivo slijedimo našu posljednju ideju, a ova je nužna, te ja, dakle, nužno činim, što mi ona naređuje. Čudno je, da ljudi nisu zadovoljni tom mjerom slobode, t. j. s moći, koju su primili od prirode, da u mnogim slučajevima čine što hoće. Zvijezde nemaju slobode; mi je imamo i naš ponos nas potiče, da katkada povjerujemo, da je imamo još više. Mi sebi zamišljamo, da imamo neshvatljivi i nemogući dar, da hoćemo bez ikakva razloga, bez ikakva motiva, osim da hoćemo. (Vidi br. XXIX).

Nikako ne mogu oprostiti doktoru *Clarkeu*, da je zlonamjerno opovrgao one istine, snagu kojih je osjećao, te koje su se činile loše u skladu s njegovim sistemom. Filozofu, kao što je on, nikako nije dopušteno, da napada *Collinsa* kao sofista, te da izvrće pitanje prigovarajući Collinsu, da čovjeka naziva nužno djelatnim bićem. Djelatno ili trpno, vrlo važno! Djelatno, kada se dobrovoljno kreće, trpno, kada prima ideje. Što ime znači za stvar? Čovjek je potpuno zavisno biće, kao što je cijela priroda zavisna, pa ni on ne može biti izuzet od drugih bića.

Propovjednik u Samuelu Clarkeu ugušio je filozofa. On razlikuje fizičku i moralnu nužnost. A što je moralna nužnost? Čini vam se vjerojatnim, da neka engleska kraljica, koja je okrunjena i posvećena u crkvi, ne će sa sebe skinuti svoje kraljevsko ruho, da bi se sasvim gola pružila po oltaru, premda se jedna slična zgoda priča o nekoj kraljici iz Konga. Vi to nazivate moralnom nužnošću u neke kraljice našega podneblja. No u osnovu, to je vječna fizička nužnost povezana sa

sastavom stvari. Podjednako je sigurno, da će ta kraljica učiniti tu ludoriju samo stoga, što je sigurna, da će jednoga dana umrijeti.

Moralna nužnost samo je prazna riječ. Sve što se zbiva, apsolutno je nužno. Nema sredine između nužnosti i slučaja, a vi znate, da nema slučaja; dakle, sve što se događa jest nužno.

Da bi se još više spleli, zamišljeno je još razlikovanje između nužnosti i prinude. No, u osnovi, da li je prinuda nešto drugo, nego nužnost, koja se opaža? I nije li nužnost neka prinuda, koja se ne opaža? Arhimed je podjednako prisiljen da ostane u svojoj sobi, kada je ondje zatvoren, i kada je tako snažno zaokupljen nekim problemom da mu ne dolazi ideja da iziđe.

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.[1]

Neznalica, koji tako misli, nije uvijek tako mislio; no on je napokon prinuđen da se preda.

XIV. DA LI JE SVE VJEČNO?

Podvrgnut vječnim zakonima, kao i sva nebeska tijela, što ispunjavaju prostor, kao elementi, životinje i biljke, bacam začuđene poglede na sve, što me okružuje, tražim, tko je moj tvorac i tko je tvorac tog neizmjernog stroja, kojemu sam ja jedva neki neprimjetni točkić.

Ja nisam nastao ni iz čega; jer supstancija moga oca i moje matere, koja me je devet mjeseci nosila u svojoj maternici, jest nešto. Meni je očigledno, da zametak, što me proizveo, nije mogao biti proizveden ni iz čega; jer kako bi Ništa proizvelo opstojnost? Osjećam se pokoren tom starom izrekom cijele antike: *Iz Ništa ne nastaje ništa, ništa se ne može obratiti u Ništa.* Taj aksiom nosi u sebi tako snažnu snagu, da veže sav moj razum, a da se protiv njega ne mogu boriti. Nijedan se filozof od njega nije udaljio, niti ga je osporavao bilo koji zakonodavac.

Kahut u Feničana, *Kaos* u Grka, *Tohu bohu* u Kaldejaca i Hebrejaca, — sve nam to svjedoči, da se je uvijek vjerovalo u vječnost materije. Zavaran tako starom i općenitom idejom, moj mi um kaže: doista materija mora da bude vječna, budući da ona opstoji; ako bijaše jučer, bijaše i prije toga. Ne uviđam nikakvu vjerojatnost, da je ona počela biti, nikakav

---

[1] Sudbina vodi onoga, koji hoće, a vuče onoga koji ne će. — Prev.

uzrok, radi kojega bi ona bila primila opstojnost u jednome vremenu, više nego u drugom. Ja, dakle, dijelim to uvjerenje, bilo ono zasnovano, ili pogrešno; i ja pristajem uz mnijenje čitavoga svijeta, sve dok — napredujući u svojim istraživanjima —, ne nađem neku višu svjetlost u rasudnoj moći sviju ljudi, koja će me prisiliti, da se protiv svoje volje povučem.

No, ako je vječno biće djelovalo uvijek, kao što su to mislili toliki filozofi antike, što će postati *Kahut* i *Ereb* Feničana, *Tohu bohu* Kaldejaca, *Kaos* Hezioda?

Oni će ostati u bajkama. U očima uma, Kaos je nemoguć. Jer, nemoguće je, da bi inteligencija — budući da je vječna — ikada imala nešto oprečno zakonima inteligencije, dakle Kaos je upravo oprečan svim zakonima prirode. Uđite u najstrašniju spilju Alpa, pod te ruševine hridina, leda, pijeska, vode, kristala, bezobličnih minerala, — sve se tamo pokorava gravitaciji i zakonima hidrostatike. *Kaos* je uvijek bio samo u našim glavama i služio je samo sastavljanju lijepih stihova Hezioda i Ovidija.

Ako je naše Sv. pismo kazalo, da bijaše *Kaos*, ako je ono prisvojilo *Tohu bohu*, mi u to bez sumnje i s najživljom vjerom vjerujemo. Kao što smo rekli, mi smo se ograničili, da vidimo što možemo naslutiti sami o sebi. Mi smo djeca, što pokušavaju da učine nekoliko koraka bez vođica. Mi hodamo, mi padamo, i vjera nas opet podiže.

XV. INTELIGENCIJA

No, uviđajući red, čudesnu vještinu, mehaničke i geometrijske zakone, što vladaju svemirom, sredstva i bezbrojne svrhe sviju stvari, obuzelo me udivljenje i poštovanje. Odmah zaključujem, ako me djela ljudi, pa i moja vlastita, sile da priznam u nama neku inteligenciju, onda odatle moram priznati i neku, što djeluje na mnogo viši način u mnoštvu takvih djela. Prihvaćam tu najvišu inteligenciju, bez straha da bi svoje mnijenje ikada mogao promijeniti. Ništa u meni ne će pokolebati aksiom: *svako djelo dokazuje nekog tvorca.*

XVI. VJEČNOST

Je li ta inteligencija vječna? Nesumnjivo! Jer, čim sam prihvatio ili odbacio vječnost materije, više ne mogu odbaciti vječnu opstojnost njenog najvišeg tvorca, i očigledno je, ako on opstoji danas, da je on opstojao uvijek.

XVII. NESHVATLJIVOST

Jedva sam učinio dva, tri koraka u tom prostranom trkalištu. Hoću znati, je li ta božanska inteligencija nešto apsolutno različito od svemira, gotovo kao što se kipar razlikuje od svoga kipa, ili je ta duša svijeta sjedinjena sa svijetom i prožima ga, gotovo kao što je ono, što nazivam mojom dušom, sjedinjeno sa mnom prema onoj ideji antike, što je tako dobro izražena u Virgilija (En., knj. 6., stih 727.):

Mens agitat molem et magno se corpore miscet.[2]

I u Lukijana (Phars., knj. 9., stih 580.):

Jupiter est quodcumque vides, quocumque moveris.[3]

Odjednom se osjećam zaustavljen u svojoj uzaludnoj radoznalosti. Bijedni smrtniče! Kada ne možeš ispitati svoju vlastitu inteligenciju, kada ne možeš znati, što te oduhovljuje, kako ćeš spoznati neizrecivu inteligenciju, što vidljivo upravlja čitavom materijom? Stoga postoji neka; nju sve dokazuje. No, gdje je kompas, koji će me voditi prema njenom vječnom i nepoznatom prebivalištu?

XVIII. BESKONAČNO

Je li ta inteligencija beskonačna u svojoj moći i neizmjernosti, kao što je neosporno beskonačna u trajanju? O tome ne mogu ništa znati sam o sebi. Ona opstoji, dakle ona je uvijek opstojala, to je jasno. No, kakvu ideju mogu imati o nekoj beskonačnoj moći? Kako mogu pojmiti beskonačno kao aktualno opstojno? Kako mogu zamisliti, da se najviša inteligencija nalazi u praznome? Beskonačno ne postoji u prostoru, kao što postoji u vremenu. Neko beskonačno trajanje minulo je u času, kada govorim; to je sigurno. Tome minulom trajanju ne mogu ništa dodati, no svagda mogu dodati prostoru, što ga poimam, kao što mogu dodati brojevima, što ih poimam. Beskonačno u brojevima i u protežnosti jest izvan sfere moga razuma. Bilo što mi o tom kazali, ništa mi ne objašnjava taj bezdan. Na sreću osjećam, da moje poteškoće i moje neznanje ne mogu nanijeti štetu moralu. Ne smeta

---

[2] Duh pokreće tijelo i miješa se zajedno s njime. — Prev.

[3] Jupiter je (svuda) kuda god gledaš i kamo god se krećeš. — Prev.

ništa, što ne spoznajemo ni neizmjernost ispunjena prostora, ni beskonačnu moć, što je proizvela sve i sada još može proizvesti; to će samo poslužiti, da se još više dokaže slabost našega razuma; i ta će slabost djelovati, samo da se još više podvrgnemo vječnome biću, kojega smo djelo.

XIX. MOJA ZAVISNOST

Mi smo njegovo djelo. Evo za nas jedne zanimljive istine; jer znati pomoću filozofije, u koje doba je ono napravilo čovjeka, što je činilo prije toga, je li ono u materiji, u praznome, ili u nekoj točki, djeluje li svagda ili ne, djeluje li svuda, izvan sebe ili u sebi, — to su istraživanja, što u meni udvostručuju čuvstvo moga dubokog neznanja.

Podjednako vidim, da je bilo jedva nekih dvanaestak ljudi u Evropi, što su o tim apstraktnim stvarima pisali s nekom metodom, i kada bih pretpostavio, da su oni govorili na neki razumljivi način, što bi odatle proizišlo? Mi smo već uvidjeli u IV. pitanju, da su stvari, razumijevanje kojih sebi može laskati tako malo osoba, beskorisne ostatku ljudskoga roda. Mi smo doista djelo božje; svakako mi je korisno, da to znam, stoga je opipljiv i dokaz o tome. U mom tijelu sve je sredstvo i svrha, sve je pobuda, čekrk, pokretna snaga, hidraulički stroj, ravnoteža sokova, kemijski laboratorij. Ono je, dakle, uređeno nekom inteligencijom *(XV. pitanje).* To uređenje ja ne dugujem inteligenciji mojih roditelja, jer sigurno oni nijesu znali što čine, kada su me donijeli na svijet. Oni su bili slijepa oruđa toga vječnog tvorca, što oživljava glistu i čini, da se Sunce okreće oko svoje osi.

XX. JOŠ O VJEČNOSTI

Kao što jedna klica niče proizlazeći iz druge, postavlja se pitanje, da li je bilo nekog stalnog slijeda, nekog razvitka bez konca tih klica, i da li je cijela priroda svagda i opstojala kao nužna posljedica toga najvišeg bića, što opstoji samo o sebi? Ako povjerujem samo svome slabom razumu, reći ću: čini mi se, da je priroda svagda bila produhovljena. Ne mogu pojmiti, da uzrok, što stalno i vidljivo djeluje u sebi, što bi mogao djelovati svagda, ne bi bio djelovao uvijek. Neka dokona

vječnost u djelatnim i nužnim bićima, izgleda mi nepodnošljivom. Sklon sam vjerovati, da taj prvotni i nužni uzrok vazda zrači svijet, kao što sunce zrači svjetlost. Kojom se to vezom ideja svagda osjećam zanesen, da djela vječnoga bića smatram vječnim? Moja zamisao, ma koliko bila malodušna, ipak je dovoljno jaka, da shvati biće, što nužno opstoji samo o sebi, i nema snage, da pojmi Ništa. Čini se, da opstojnost jednoga jedinog atoma dokazuje vječnost opstojnosti, no ništa mi ne dokazuje Ništa. Kako? *Ničega* ne bi bilo u prostoru, gdje je danas nešto? To mi izgleda neshvatljivo. Ne mogu dopustiti to *ništa*, osim ako objava ne odredi moje ideje, što se odnose na to, što je s one strane vremena.

Predobro znam, da bi neki beskonačni niz bića, što ne bi imala početka, također bio besmislen. Samuel Clarke to dovoljno dokazuje, no, on se niti ne usuđuje tvrditi, da Bog nije održao taj niz cijele vječnosti, on ne smije reći, da je vječno djelatnome biću tako dugo bilo nemoguće da razvije svoju djelatnost. Očevidno je ono moglo djelovati, a ako je moglo, tko će biti dosta drzak da kaže, kako ono to nije činilo? Ponavljam, jedino nas objava može poučiti suprotnome. No, mi još nismo dospjeli do te objave, što uništava svaku filozofiju, do te svjetlosti, pred kojom svaka svjetlost iščezava.

XXI. JOŠ O MOJOJ ZAVISNOSTI

To vječno biće, taj sveopći uzrok daje mi moje ideje, jer nisu to predmeti, što mi ih daju. Neka sirova materija ne može u moju glavu poslati misli. Moje misli ne dolaze od mene, jer one dolaze mimo moju volju i često podjednako uzmiču. Dovoljno je poznato, da nema nikakve sličnosti, nikakva odnosa između predmeta i naših ideja i osjeta. Doista, bilo je nešto uzvišenoga u toga Malebrancha, koji se usudio tvrditi, da mi sve vidimo u samome Bogu. No, nije li bilo ničega uzvišenog u stoika, koji su mislili, da je to Bog, što djeluje u nama, te da mi posjedujemo neki zračak njegove supstancije? Gdje je zbiljnost izmedu sna Malebrancha i stoika? Opet padam *(II. pitanje)* u neznanje, što predstavlja dar prirode, i klanjam se Bogu, pomoću kojega mislim, a da ne znam kako.

XXII. NOVO PITANJE

Uvjeren svojim slabim umom, da postoji neko nužno, vječno i razumno biće, od kojega primam svoje ideje, a da ne mogu nazrijeti kako, ni zašto, pitam, što je to biće, ima li ono oblike inteligentnih i djelatnih bića u drugim svjetovima, što su viša od mene? Već sam rekao, da o tome ništa ne znam (I. pitanje). Usprkos tome, ne mogu tvrditi, da je to nemoguće, jer opažam visoko iznad mene u prostoru planete, okružene mnogobrojnijim satelitima, nego Zemlja. Nikako nije nevjerojatno, da su oni nastanjeni mnogo višim inteligencijama, te snažnijim, djelatnijim i trajnijim tijelima, od mene. No, budući da njihova opstojnost nema nikakva odnosa prema mojoj, prepuštam pjesnicima antike, da se pobrinu, da Venera siđe s tobožnjega trećeg neba, a Mars s petog. Meni je samo stalo da istražim utjecaj nužnoga bića na mene samog.

XXIII. SAMO JEDAN NAJVIŠI TVORAC

Videći fizičko i moralno zlo rašireno po tom svijetu, veliki dio ljudi zamišljao je dva moćna bića, od kojih je jedno proizvelo sve dobro, a drugo sve zlo. Ako bi ona opstojala, bila bi nužna; bila bi vječna, nezavisna, zauzimala bi sav prostor; dakle opstojala bi na jednom te istom mjestu; stoga bi se međusobno prožimala, a to je apsurdno. Ideja tih dviju neprijateljskih moći može vući svoje podrijetlo samo iz primjera, što nas snalaze na zemlji. Mi tu vidimo blage i surove ljude, korisne i štetne životinje, dobre vladare i tirane. Tako su se zamišljale dvije suprotne sile, što vladaju prirodom; no to je samo azijski roman. U svoj prirodi postoji neko očito jedinstvo; zakoni kretanja i težine su nepromjenljivi. Nemoguće je, da bi dva međusobno sasvim suprotna najviša tvorca slijedila iste zakone. Prema mom mišljenju jedino to obara manihejski sistem, i nema potrebe za velikim svescima, da bi se opovrgao.

Postoji, dakle, jedna jedina vječna moć, o koju je sve vezano, o kojoj sve zavisi, no priroda koje mi je neshvatljiva. Sveti Toma nam kaže, da je Bog »čisti akt, — oblik, koji nema ni roda, ni predikata, da je on priroda i osnov, da on opstoji bitno, participativno i nunkupativno«.[4] Kada su dominikanci

---

[4] T. j. samo po imenu. — Prev.

bili gospodari inkvizicije, spalili bi čovjeka, koji bi bio nijekao te lijepe stvari. Ja ih ne bih bio nijekao, no ne bih ih bio ni razumio.

Kažu mi, da je Bog jednostavan, no ja ponizno priznajem, da ne razumijem značenje te riječi. Istina je, ja mu ne bih pridavao grubih dijelova, što se mogu odijeliti. No, ne mogu pojmiti, kako načelo i gospodar svega, što je u prostoru, ne treba da bude u prostoru. Govoreći ozbiljno, jednostavnost mi izgleda suviše nalik nebitku. Krajnja slabost moga razuma nema dostatno finog oruđa, da bi shvatila tu jednostavnost. Kazat će mi se, da je matematska točka jednostavna; no, matematska točka ne opstoji zbiljski.

Kaže se također, da je neka ideja jednostavna; no to još više ne razumijem. Vidim nekog konja, imam o njemu ideju, no u njemu sam vidio samo neki sklop stvari. Vidim neku boju, imam ideju boje, no ta je boja protegnuta. Izgovaram apstraktne riječi *boje općenito, poroka, kreposti, istine općenito;* no, to dolazi odatle, što sam imao spoznaju obojenih stvari, stvari, što su mi izgledale kreposne ili poročne, istinite ili lažne. Sve to izražavam nekom riječju, no nemam jasne spoznaje jednostavnosti, o njoj ne znam više, nego što znam, što je neka aktualno opstojeća beskonačnost broja.

Budući da sam već uvjeren, kako ne mogu spoznati, što sam, ne mogu spoznati, ni što je moj tvorac, moje me neznanje tereti svakog trenutka i ja se tješim neprekidno razmišljajući, kako nije važno da znam, je li moj gospodar u prostoru ili nije, pod pretpostavkom, da ništa ne činim protiv savjesti, što mi je on dao. Dakle, od svih sistema, što su ljudi izumili o božanstvu, koji ću prigrliti? Nijedan, osim da ga obožavam.

XXXI. IMA LI NEKOG MORALA

Nadalje, vidio sam razne ljude, što se razlikuju prema klimi, ćudoređu, jeziku, zakonima, vjeri i prema mjeri njihove inteligencije, i nadalje primijetio sam, da svi imaju isti osnov morala. Svi oni imaju neki neobrazovani pojam pravednoga i nepravednoga, a da ne znaju ni riječi teologije. Svi su oni stekli taj isti pojam u doba, kada se um razvija, kao što su svi prirodno stekli vještinu da teret podižu štapovima, te da prelaze preko nekog potoka pomoću komada drveta, a da nisu učili matematiku.

Činilo mi se, dakle, da im je ta ideja pravednoga i nepravednoga bila nužna, budući da bi se svi u toj točki slagali, čim bi mogli djelovati i rasuđivati.

Dakle, najviša inteligencija, što nas je stvorila, htjela je da na zemlji postoji pravednost, kako bismo mi ovdje neko izvjesno vrijeme mogli živjeti. Mi nemamo ni nagona, da bismo se hranili kao životinje, ni prirodnih oružja kao one i više smo godina kao djeca rasli u duhovnoj zaostalosti izloženi svim opasnostima. Stoga mi se čini, da bi malobrojan ostatak ljudi, što su izbjegli zubima divljih životinja, gladi i bijedi, trebao da bude zaokupljen prepirkom oko neke hrane i nekih životinjskih koža, te da bi uskoro morao biti uništen, kao djeca Kadmova zmaja, čim bi se mogao služiti nekim oružjem. Još manje bi moglo postojati neko društvo, ako ljudi ne bi bili shvatili ideju neke pravednosti, što sačinjava vezu cijeloga društva.

XXXII. ZBILJSKA KORIST. POJAM PRAVEDNOSTI

Pojam nečega pravednog čini mi se toliko prirodan, toliko sveopće stečen kod svih ljudi, da je on nezavisan od svakog zakona, svakog ugovora, svake religije. Ako od nekog Turčina, nekog Guebra, nekog Malabara zatražim da mi vrati novac što sam mu posudio, da bi se prehranio i odjenuo, nikada njemu ne će pasti na pamet, da mi odgovori: pričekajte da saznam, nalaže li Muhamed, Zaratustra ili Brahma, da vam vratim vaš novac. On će priznati, kako je pravedno, da mi plati. Ako on to ne učini, onda je tome razlog, što njegovo siromaštvo ili njegova škrtost pretežu nad pravednošću, koju on priznaje.

Pouzdano tvrdim, da nema nijednog naroda, u kojega bi bilo pravedno, lijepo, pristojno i pošteno, da se svome ocu ili materi odbije izdržavanje, kada im se ono može pružiti; da nijedno pleme nikada klevetu nije moglo smatrati dobrim djelom, kao ni neko društvo fanatičnih bogomoljaca.

Ideja pravednosti toliko mi se čini istinom prvoga reda, koju odobrava sav svijet, da su i sva najveća zločinstva, što ucviljuju ljudsko društvo, izvršena pod lažnim izgovorom pravednosti. Najveće zločinstvo, barem najrazornije i prema

tome najoprečnije svrsi prirode, jest rat. No, nema nijednoga napadača, što svoja zločinstva ne uljepšava izgovorom pravednosti.

. . . .

Vjerujem, dakle, da su ideje pravednoga i nepravednoga podjednako jasne i sveopće, kao i ideje zdravlja i bolesti, istine i lažnosti, uljudnosti i neuljudnosti. Vrlo je teško postaviti granice pravednoga i nepravednoga, kao što je teško označiti srednje stanje između zdravlja i bolesti, između podesnosti i nepodesnosti stvari, između lažnoga i istinitoga. To su nijanse, što se miješaju, no oštre boje padaju svima u oči. Na primjer, svi ljudi priznaju, da se mora vratiti, to što nam je posuđeno. No, ako ja sigurno znam, da će se onaj, kome ja dugujem dva milijuna, njima poslužiti da pokori moju domovinu, moram li ja njemu vratiti tu kobnu opremu? Eto, gdje se osjećaji dijele; no, općenito, ja se moram držati svoje zakletve, kada odatle ne proizlazi neko zlo, a u to nikada nitko nije sumnjao.

XXXIII. DA LI JE SVEOPĆA SUGLASNOST DOKAZ ISTINE?

Može mi se prigovoriti, da suglasnost ljudi svih vremena i svih zemalja nije neki dokaz istine. Svi su narodi vjerovali u vradžbine, bjesove, sablasti, utjecaj zvijezda i stotine drugih sličnih gluposti. Ne može li isto tako biti s vjerom u pravedno i nepravedno?

Čini mi se, da ne. Pojnaprije, laž je, da su svi ljudi vjerovali u te utvare. One su uistinu bile duševna hrana maloumnosti svjetine, a postoji otmjena i pučka svjetina. No, mnogobrojni mudraci njima su se uvijek izrugivali. Ti su mudraci, nasuprot, svagda prihvaćali pravedno i nepravedno, podjednako i još više nego puk.

Vjerovanje u vještice, bjesove i t. d., vrlo je daleko od toga, da bude nužno ljudskome rodu. Vjerovanje u pravednost apsolutno je nužno; dakle, ono je razvitak Bogom danoga uma, dok je nasuprot tome, ideja vještica, opsjednutih, i t. d., izvrtanje toga uma.

XXXVIII. UNIVERZALNI MORAL

Moral mi se čini tako univerzalan, tako odmjeren sveopćim bićem, što nas je stvorilo, tako određen da služi kao protuteža našim kobnim strastima, te da nam olakša neizbježne jade toga kratkog života, — da nalazim, kako su svi filozofi od Zaratustre do Shaftesburya naučavali isti moral, premda su svi imali različite ideje o načelima stvari.

. . . .

Svaka nacija ima osebujne religiozne obrede i vrlo često besmislena i izazovna mnijenja u metafizici i teologiji. No, radi se o tome, da se znade, treba li biti pravedan! Sav svijet se u tome slaže . . . što se ne da dosta ponoviti.

LVI. POČETAK UMA

Vidim kako danas, u tom stoljeću, što predstavlja zoru uma, opet oživljuju neke glave te hidre fanatizma. Čini se, da je njihov otrov manje smrtan, te da su njihove njuške manje proždrljive. Krv nikada nije tekla zbog prevrtljive milosti, kao što je tako dugo tekla radi potpunih oprosta grijeha, što se prodavahu na trgu, ali to čudovište još uvijek postoji. Tražio istinu ma tko mu drago, izložit će se opasnosti da bude progonjen. Treba li u tome mraku ostati dokon? Ili treba zapaliti svjetlost, na kojoj će zavist i kleveta opet zapaliti svoje baklje? Što se mene tiče, ja vjerujem, da se istina više ne mora kriti pred tim čudovištima, da se više ne moramo ustezati, da uzimamo hranu, u strahu da budemo otrovani.

Naslov originala: *Philosophe ignorant; Oeuvres complètes de Voltaire*, vol. 33., Philosophie générale, tome I; Paris, éd. J. Lefebvre et Cie, 1829.; p. p. 79.—106., 126.—127., 128.—129., 130., 131.—132., 139.—140.; 152. — Preveo *Danilo Pejović*.

ROUSSEAU

DRUŠTVENI UGOVOR

KNJIGA PRVA

PRVO POGLAVLJE

SADRŽAJ PRVE KNJIGE

Čovjek se rađa slobodan, a ipak je svagdje u okovima. Mnogi misli, da je gospodar ostalih ljudi, pa ipak je veći rob od njih. Kako je nastala ta promjena? Ja ne znam. Da li je zakonita? Mislim, da mogu odgovoriti na to pitanje.

Kad bih se osvrtao samo na silu i na učinak, kojim ona rađa, mogao bih reći: dok nasilje narod sili, da mu se pokorava, čini taj narod dobro, ako se pokorava; nu, čim mu bude moguće, da strese svoj jaram, čini još bolje, zbaci li ga sa sebe, jer čim steče svoju slobodu onim istim pravom, kojim mu je ona bila oteta ili je ovlašten, da je se opet domogne ili mu je sloboda bila neovlašteno oteta. Ali društveni red je posvećeno pravo, koje je temeljem svim drugim pravima. No ovo pravo ne izvire nipošto iz prirode, ono počiva na ugovorima. Stoga je glavno, da upoznamo narav tih ugovora. Prije, nego li na to pređem, moram da obrazložim svoju tvrdnju.

TREĆE POGLAVLJE

PRAVO JAČEGA

I najjači nije nikad dosta jak, da ostane zauvijek gospodar, ne pretvori li svoju snagu u pravo, a svoju pokornost u dužnost. Otuda potječe pravo jačega, pravo, koje se prividno shvata samo u podrugljivom smislu, a uistinu se priznaje kao

načelo. Ali zar nam se ova riječ ne će nikad razjasniti? Jakost je tjelesna moć, zato ne razumijem, kakva ćudoredna posljedica može nastati iz njezinih učinaka. Pokoriti se snazi djelo je nužnosti, a ne volje; najviše bi se moglo reći mudrosti. U kojem smislu može to postati dužnost?

Recimo za časak, da to tobožnje pravo vrijedi. Po mojem uvjerenju nastat će otuda samo potpuna zbrka pojmova, jer čim pravo izvire iz snage, zamjenjuje se učinak s uzrokom. Svaka snaga, koja nadmašuje prvu, postaje nasljednicom njezina prava. Čim tko bez kazne može uskratiti posluh, ima svakako na to i pravo, pa kako najjači ima uvijek pravo, treba samo nastojati, da čovjek bude najjači. No što znači pravo, koje više ne vrijedi, kad nestane snage? Mora li se čovjek silom pokoravati, onda se ne treba pokoravati iz dužnosti, pa ako čovjeka više ne sile, da se pokorava, nije više na to ni obvezan. Vidi se dakle, da ova riječ »pravo« ne podaje snazi nikakvu drugu vrijednost, ona nema ovdje nikakvo značenje.

Pokoravajte se vlasti! Znači li to, pokoravajte se snazi, onda, je to dobra, ali suvišna zapovijed. Jamčim za to, da ju ne će nikad nitko prekršiti. Priznajem, da je svaka vlast od Boga, ali i svaka bolest dolazi od njega. Znači li to možda, da je zato zabranjeno zvati liječnika? Navali li na mene kakav razbojnik u gustoj šumi, moram se pokoriti sili i predati mu svoju kesu. No nalaže li mi savjest, da mu ju dadem, ako mogu, da mu ju uskratim. Ta samokres, što ga na me uperi, napokon je ipak neka sila.

Priznajmo dakle, da snaga ne daje nikakvo pravo i da je čovjek obvezan pokoravati se samo zakonitoj sili. Tako se moje prvo pitanje uvijek ponavlja.

ČETVRTO POGLAVLJE

ROPSTVO

Kako nitko nema naravnu vlast nad sebi jednakima i budući da snaga ne daje nikakvo pravo, preostaju dakle ugovori kao jedina osnova svake zakonite vlasti među ljudima.

Može li pojedinac, veli Grotius, otuđiti svoju slobodu te postati robom kojega gospodara, zašto ne bi onda i cijeli narod mogao otuđiti svoju slobodu i podvrći se kojem kralju?

Ovdje je nekoliko nejasnih riječi, koje treba svakako razjasniti. No ostanimo najprije kod riječi »otuditi«. Otuditi znači pokloniti ili prodati. Čovjek, koji svojevoljno postaje robom drugoga, ne poklanja sebe, nego prodaje, barem za svoje uzdržavanje. No zašto se prodaje narod? Ne samo da kralj ne daje svojim podanicima, što im treba za uzdržavanje života, već naprotiv on dobiva od njih svoje uzdržavanje, a kako tvrdi Rabelais, ne treba kralju malo za život. Poklanjaju li dakle podanici sebe uz uvjet, da im se još uzme i njihov imetak? Ne pojmim, što bi im onda još ostalo, da čuvaju.

Reći će tkogod, da vlastodržac zajamčuje svojim podanicima građanski mir. Možda, ali kakva im korist od toga, ako im ratovi, u koje ih zaplete njegovo častoljublje, ako im njegova nezasitna pohlepa i ugnjetavanje njegovih ministara zadaje više zla, nego li bi to mogle njihove međusobne razmirice? Kakva im korist od toga ako je taj mir samo jedan dio njihovih jada? I u tamnici se mirno živi, a da li je to dovoljno, da se čovjek u njoj osjeća sretnim? I Grci, što su bili zatvoreni u Kiklopovoj spilji, živjeli su također u najvećem miru, čekajući, dok na njih dođe red, da budu progutani.

Tvrdnja, da čovjek sebe besplatno drugom poklanja, nepojmljiva je glupost. Takav je čin već radi toga nezakonit i ništav, jer onaj, koji to čini, nije pri zdravom razumu. Tko to tvrdi o cijelom narodu, mora ga držati narodom luđaka, a ludost ne daje nikakvo pravo.

Pače i kad bi svatko mogao sebe otuđiti, ne može otuđiti i svoju djecu. Ona se rađaju kao slobodni ljudi, njihova je sloboda njihova svojina i samo ona imaju pravo, da njom raspolažu.

Prije, nego li dostignu dobu razuma, može otac u njihovo ime ustanovljivati uvjete u pogledu njihova uzdržavanja i njihove dobrobiti, ali ih ne može neopozivo i bezuvjetno poklanjati, jer se ovakvo poklanjanje protivi svrhama naravi i prekoračuje prava očinske vlasti.

Da koja samovoljna vlada bude zakonitom, morao bi svaki naraštaj naroda biti vlastan, da je prizna ili zabaci, ali onda ta vlada ne bi bila više samovoljna. Odreći se svoje slobode, znači odreći se svoga čovještva, ljudskih prava, pače i svojih dužnosti.

Tko se svega odriče, taj ne može imati nikakve naknade. Takvo odricanje nije u skladu s ljudskom naravi, pa kad čovjek svoju volju liši svake slobode, oduzimlje i svojim djelima svaku ćudorednu vrijednost.

Ukratko, ništav je i sam sa sobom protuslovan takav ugovor, kojim se na jednoj strani ustanovljuje posvemašnja vlast, a na drugoj bezuvjetna pokornost.

Nije li jasno, da čovjek nije ništa obvezan prema onomu, od koga može sve tražiti? Nema li ovaj jedini uvjet bez ikakve odštete, bez ikakve protuusluge za posljedicu ništavost ugovora?

Kakvo bi pravo mogao imati prema meni moj rob, kad je sve, što on posjeduje, moja svojina i kad je to moje pravo prema meni samom riječ, koja nema nikakav smisao.

ŠESTO POGLAVLJE

DRUŠTVENI UGOVOR

Držim, da su ljudi došli do onog stupnja, u kojem su zapreke, što su smetale njihovu ustrajanju u naravnom stanju, svojim otporom nadvladale one sile, što ih svaki čovjek mora upotrebiti, da se uzdrži u tom stanju. Onda ovo prvotno stanje ne može više postojati i ljudski rod bi morao propasti, kad ne bi promijenio način svoga bivstvovanja.

Kako ljudi ne mogu stvarati nove sile, nego samo one, koje već postoje, ujediniti i njima upravljati, nemaju oni za svoje uzdržavanje drugo sredstvo, nego da sjedinjenjem pojedinačnih sila skupe toliku množinu sila, da mogu savladati otpor, te da se te sile jednom jedinom pokretnom snagom potaknu na djelovanje u zajedničkom skladu.

Ovaj skup sila može nastati jedino sudjelovanjem više ljudi, no budući da su snaga i sloboda svakog čovjeka glavno oruđe za njegovo uzdržavanje, kako da ih on upotrebi, a da sebi ne škodi i da ne zanemari pažnju, što ju duguje samom sebi? Ova se poteškoća, primijeni li se na predmet moje rasprave, može izraziti ovim riječima:

»Kako da se nađe takav oblik društva, koji svom zajedničkom snagom brani i zaštićuje osobu i imovinu svakog društvenog člana i po kojem se svatko, premda je udružen sa svima, ipak pokorava tek samom sebi te ostaje tako slobodan, kao i prije?«

To je stožerno pitanje, koje rješava društveni ugovor.

Uvjeti ovog ugovora, tako su određeni po naravi samog dogovora, da bi postali ništavi i bez svakog učinka, kad bi se iole preinačili. Ako oni možda i nisu bili nikad naročito izraženi, ipak su svuda jednaki, svuda mučke usvojeni i priznani sve dotle, dok se društveni ugovor ne prekrši te se svatko povraća u svoja prvobitna prava i opet dobiva svoju naravnu slobodu, gubeći ugovornu slobodu, radi koje se naravne bio odrekao.

Svi se ovi uvjeti, ako se dobro shvate, dadu svesti na jedan jedini uvjet, naime, da svaki član društva potpuno ustupi sva svoja prava cijeloj zajednici. Budući da se svatko posvema predaje zajednici, položaj je ponajprije za sve jednak i nitko nema interesa, da ga drugima oteža.

. . . .

Izluči li se dakle iz društvenog ugovora ono, što nije u njem bitno, vidjet će se, da se dade svesti na ove riječi: »Svaki od nas stavlja zajednički svoju osobu i svu svoju snagu pod vrhovnu upravu opće volje i mi kao zajednica primamo svakog člana kao nerazdjeljivi dio cjeline.«

Mjesto pojedine osobe svakog ugovornika stvara ovakav društveni ugovor jedno moralno skupno tijelo, koje se sastoji od toliko članova, koliko imade u skupštini glasova, te koje upravo po tom ugovoru dobiva svoje jedinstvo, svoj zajednički »ja«, svoj život i svoju volju. Ova javna osoba, koja tako nastaje sjedinjenjem svih drugih, zvala se nekad grad,[1] a sada se zove *republika* ili *državno tijelo*, koje njegovi članovi nazivlju *država*, kad je to tijelo pasivno, *vladar*, kad je aktivno, a u usporedbi s drugim jednakima tjelesima *vlast*. Članovi društva zovu se skupno *narod*, posebno kao učesnici najviše vlasti zovu se *građani*, a obzirom na to, što su podčinjeni državnim zakonima, *podanici*. Ali kako se ovi izrazi često miješaju i zamjenjuju, glavno je, da se mogu razlikovati, kad se upotrebljavaju u pravom svom značenju.

---

[1] Pravi smisao ove riječi gotovo se posve izgubio kod novijih pisaca Većina od njih varoš (ville) smatra gradom (cité), a buržuja (bourgeois) građaninom (citoyen) i ne zna, da kuće čine varoš, ali samo građani grad Ova je zabluda nekad skupo stajala Kartažane. Nije mi poznato, da se naslov »cives« (građanin) ikada davao podanicima kojega vladara, čak niti u naše doba Englezima, koji uživaju najveću slobodu od svih naroda. Jedini Francuzi prisvajaju si naslov »citoyen« (građanin), jer nemaju o značenju te riječi pravoga pojma, kao što se može vidjeti iz njihovih rječnika, jer kad bi ovu riječ upotrebljavali u pravom značenju, počinili bi zločin uvrede

OSMO POGLAVLJE

GRAĐANSKO STANJE

Prijelaz iz naravnog stanja u građansko proizvodi u čovjeku veoma znatnu promjenu, jer tada u njegovu ponašanju pravednost zamjenjuje nagon, a njegova djela dobivaju svojstvo moralnosti, što ga prije toga nisu imala. Istom sada javlja se u njemu glas dužnosti mjesto tjelesnog poticaja, a pravo umjesto pohote, tako da se čovjek, koji je sve dotle gledao samo na sebe, osjeća prisiljenim, da radi po drugim načelima i da se savjetuje sa svojim razumom prije, nego li se povodi za svojim sklonostima. Ako se u takvu stanju i odriče mnogih koristi, što mu ih daje narav, dobiva zato u zamjenu tolike druge koristi, njegove se sposobnosti vježbaju i razvijaju, njegove se misli proširuju, osjećaji mu se oplemenjuju, sva mu se duša uzdiže do tolikog stupnja, da bi morao — kad ga zloupotreba njegova novog položaja ne bi često ponizivala ispod onog stanja, iz koga je proizašao — blagoslivljati neprestance onaj sretni čas, što ga je iz naravnog stanja zauvijek istrgao i koji ga je od tupe i bezumne živine učinio umnim bićem i čovjekom.

Svedimo usporedbu ovih dvaju stanja na neke točke, u kojima se razlike najviše ističu. Društvenim ugovorom gubi čovjek svoju naravnu slobodu i neskučeno pravo na sve, što ga zamamljuje i što može dostići. Dobitak mu je građanska sloboda i pravo vlasništva na sve, što posjeduje. Da se ne prevarimo u ocjenjivanju ovoga dobitka, treba naravnu slobodu, koju skučuju samo sile pojedinca, dobro razlikovati od građanske slobode, koja je stegnuta samo općom voljom, a isto tako i posjed, koji je samo učinak sile ili pravo prvog posvajača treba razlikovati od vlasništva, koje može biti osnovano samo na pozitivnom temelju.

Koristima građanskog stanja mogla bi se još pribrojiti ćudoredna sloboda, koja jedina čini čovjeka uistinu gospoda-

---

Veličanstva. Ova riječ znači kod njih krepost, a ne pravo. Kada je Bodin htio govoriti o našim građanima i buržujima počinio je krupnu pogrešku, jer je oba izraza među sobom pomiješao. D'Alembert se međutim nije u tome prevario, on je u svom članku o »Ženevi« u »Enciklopediji« dobro razlikovao četiri razreda, (dapače pet, ako se ubroje stranci), stanovnika našega grada, od kojih samo dva razreda sačinjavaju republiku. Što ja znam, nijedan drugi francuski pisac nije shvatio pravi smisao riječi »citoyen« (građanin).

rom nad samim sobom, jer nagon same pohote je ropstvo, a pokornost zakonu, što ga je čovjek sam sebi propisao, jest sloboda. Ali o tom sam predmetu već odviše rekao, a filozofski smisao riječi *sloboda* ne spada u moju raspravu.

KNJIGA DRUGA

PRVO POGLAVLJE

VRHOVNA DRŽAVNA VLAST JE NEOTUĐIVA

Prva je i najglavnija posljedica dosada ustanovljenih načela, da samo opća volja može upravljati silama države prema svrsi, za koju je ona osnovana i koja se sastoji u općem dobru. Jer ako je opreka pojedinačnih interesa učinila potrebnim osnutak društva, omogućio ih je samo sklad tih istih interesa. Ono, što je zajedničko u tim oprečnim interesima, stvara društvenu vezu, pa kad ne bi bilo ikakve točke, u kojoj se slažu svi interesi, nijedno društvo ne bi moglo postojati. Jedino po tom zajedničkom interesu mora se upravljati društvom.

Tvrdim dakle, da se vrhovna državna vlast, koja je samo izvršivanje opće volje, ne može nikad otuđiti, te da glava države, koja je samo skupno biće, može tek sam sebe prikazati. Vlast se, istina, može prenijeti, ali ne i volja.

DRUGO POGLAVLJE

VRHOVNA DRŽAVNA VLAST JE NERAZDJELJIVA

S istoga razloga, s koga je vrhovna državna vlast neotuđiva, ona je i nerazdjeljiva, jer je volja ili općenita,[2] ili nije. Ona je izražaj sveukupnog naroda ili samo jednog dijela. U prvom je slučaju izjava one volje djelo vrhovne državne vlasti te ima značaj zakona. U drugom je slučaju samo volja po-

---

[2] Da volja postane općom, nije uvijek potrebno, da bude jednoglasna, nego jedino treba, da se broje svi glasovi. Svako formalno isključenje ukida općenitost.

jedinca ili oblasno djelo, zato može biti najviše naredba. No budući da naši državnici ne mogu dijeliti vrhovne državne vlasti u njezinoj bitnosti, dijele je u njezinom predmetu. Oni je dijele na snagu i volju, u zakonodavnu vlast i u izvršnu vlast, u pravo na namete, pravosuđe i rat, unutrašnju upravu i u ovlast postupka s inozemstvom.

ŠESTO POGLAVLJE

ZAKON

Što je dobro i uredno, takvo je po naravi stvari i nezavisno od ljudskih ugovora. Svaka pravda dolazi od Boga, on sam joj je izvor, no kad bismo mogli, da ju primamo iz neba, ne bismo trebali ni vlade, ni zakona. Bez sumnje postoji opća pravda, što izvire samo iz razuma, ali ta pravda, da bude po nama priznata, mora biti uzajamna. Promatramo li stvari s ljudskoga gledišta, zakoni pravde, budući da nemaju naravne potvrde, među ljudima su ništavi; oni su samo na korist zlikovaca, a na štetu pravednog čovjeka, jer ih se ovaj drži prema svakomu, a nitko ih se ne drži prema njemu. Treba dakle ugovora i zakona, da se dovedu u sklad prava s dužnostima te da se pravda povrati na svoje mjesto. U naravnom stanju, gdje je sve zajedničko, ne dugujem nikomu ništa, jer nisam nikomu ništa obećao, ja priznajem drugomu njegovim samo ono, što nije za me korisno. Nije tako u građanskom stanju, gdje su sva prava ustanovljena zakonom.

Ali što je napokon zakon? Dok će se s tim pojmom spajati samo metafizički pojmovi, umovat će se neprestano, a da se ne će o tome biti načisto, te ako se i razjasni, što je naravni zakon, još uvijek se ne će znati, što je državni zakon . . .

Kada sav narod zaključuje o svemu narodu, on se osvrće samo na sebe, pa nastane li onda kakav odnošaj, postoji taj, bez ikakve diobe cjeline, samo između cijelog predmeta s drugog gledišta. Onda je predmet, o kojem se zaključuje, isto tako općenit, kao i volja, koja zaključuje, a to djelo nazivljem ja zakonom . . .

Budući da zakon spaja općenitost volje s općenitošću predmeta, jasno je, da nije zakon ono, što koji čovjek, pa bio on tko mu drago, samovlasno određuje; pače ni ono, što sama

glava države određuje o kojem pojedinom predmetu, nije također zakon, nego naredba, nije djelo vrhovne državne vlasti, nego oblasti.

Stoga zovem republikom svaku državu, kojom se vlada po zakonima, bio oblik uprave koji mu drago, jer samo onda je odlučan državni interes, a svaka stvar je državna stvar. Svaka zakonita vlada je republikanska.[3]

KNJIGA TREĆA

ČETVRTO POGLAVLJE

DEMOKRACIJA

Nije dobro, da onaj, koji zakone stvara, te zakone i izvršava, niti da narodni zbor odvraća svoju pažnju od općih svrha te je priklanja posebnim predmetima. Ništa nije opasnije, nego li utjecaj privatnih interesa na javne poslove, a kad vlada zloupotrebi zakon, nije toliko zlo kao pokvarenost zakonodavca, što je neizbježiva posljedica uvažavanja privatnih svrha. Budući da je država onda u svojoj bitnosti pokvarena, nemoguća je svaka promjena na bolje. Narod, koji ne bi nikad zloupotrebio vladu, ne bi zloupotrebio ni svoju nezavisnost; narod, koji bi vazda dobro vladao, ne bi uopće trebao, da drugi njime vlada.

Uzme li se izraz demokracija u svoj strogosti svoga značenja, onda nije još nikad bilo prave demokracije, niti će je ikada biti. Protivi se naravnom redu, da većina vlada, a manjinom da se vlada. Nije moguće zamisliti, da narod bude neprestano na okupu, da se bavi javnim poslovima, te će se lako uvidjeti, da narod ne može u tu svrhu ustrojiti odbore, a da ne promijeni oblik uprave.

Mislim, da mogu uistinu izreći načelo, da u svakom slučaju, kad su poslovi vlade razdijeljeni između više oblasti, one oblasti kojih ima najmanje, pribave sebi prije ili kasnije najveću vlast, pa bila tomu uzrokom samo veća vještina u obavljanju poslova, koja ih naravnim načinom do toga dovodi.

---

[3] Pod ovom riječi ne razumijevam samo aristokraciju ili demokraciju, već uopće svaku vladu, koja se upravlja po općoj volji, to jest po zakonu. Da bude vlada zakonitom, ne treba, da se spoji s glavom države, nego da bude njegovom službenicom; tada je i sama monarhija republikom. To ću razjasniti u idućoj knjizi.

Ovaj način vlade pretpostavlja uostalom mnogo uvjeta, koji se dadu teško spojiti. Prvi je uvjet vrlo malena država, gdje je lako narod sakupiti, gdje svaki državljanin lako može poznavati sve ostale; drugi je velika jednostavnost običaja, koja ne daje povoda mnogim poslovima i teškim raspravama, zatim gotovo potpuna jednakost u pogledu staleža i imovine, bez čega ne bi mogla dugo postojati niti jednakost prava i vlasti; napokon malo ili ništa raskoši, jer raskoš je ili posljedica ili uzrok bogatstva, a ona kvari bogataša i siromaha, jednoga posjedom, a drugoga pohlepom. Ona čini domovinu poprištem mekoputnosti i taštine; ona otimlje državi sve državljane, da jedne zarobljava drugima, a sve čini robovima predrasuda.

Stoga razloga izjavio je neki glasoviti pisac, da je krepost načelo republike, jer svi ti uvjeti ne bi mogli postojati bez kreposti. Ali budući da ovaj veleum nije razlikovao, kako je trebalo, nije mu često dostajalo točnosti, a gdjekada i jasnoće te nije uvidio, da je vrhovna državna vlast posvuda jednaka, pa da zato u svakoj dobro uređenoj državi mora vladati isto načelo. Ovo biva naravno više ili manje prema obliku vladavine.

Pripominjemo još, da nikakva država nije tako podvržena građanskim ratovima, i unutarnjim nemirima, kao demokratska ili pučka vlada, jer nijedna druga ne teži tako silno, tako neprestano, da mijenja svoj oblik i nijednoj ne treba toliko budnosti i srčanosti da se uzdrži u dosadašnjem obliku. Naročito se u takvom ustavu mora državljanin oboružati snagom i ustrajnošću te svaki dan svoga života u dnu svoje duše ponavljati riječi, što ih je izrekao neki plemeniti *vojvoda*[4] u poljskom saboru: *Malo periculosam libertatem quam quietum servitium.*[5]

Kad bi postojao kakav narod bogova, on bi imao demokratsku vladu. Tako savršena vlada nije međutim za ljude.

Društveni ugovor ili načela državnoga prava. Napisao *Jean Jacques Rousseau,* preveo dr. *Milan Gruber;* Zagreb 1918., komisiona naklada Hrvatskoga štamparskoga zavoda; str. 45.—46., 48.—49., 49.—50., 54.—56., 58.—59., 63., 64., 72.—73., 74., 99.—101.

---

[4] Vojvoda (palatin) poznanjski, imenom Leszinski, otac poljskoga kralja i lotarinškoga vojvode.

[5] Vol'm pogibeljnu slobodu, negoli mirno ropstvo. — Prev.

ROUSSEAU

VJEROISPOVIJEST SAVOJSKOGA VIKARA

Kako ja umjesto svake filozofije imam ljubav prema istini, a umjesto svih metoda lako i jednostavno pravilo, koje me oslobađa nepotrebnih suptilnosti u dokazivanju, to poduzimam prema tom pravilu još jednom ispitivanje znanja, koja su za mene prijeko potrebna, odlučivši da prihvatim kao dokazana ona od njih, kojima u iskrenosti svoga srca ne mogu otkloniti svoju suglasnost, a kao istinita sva ona, koja mi se učine, da su u nužnoj vezi s tim prvima, a da sva ostala ostavim u neizvjesnosti, ne odbacujući ih, niti ih primajući, niti se mučeći da ih rasvijetlim, kad ne obećavaju nikakav praktičan rezultat.

Ali tko sam ja? Što mi daje pravo, da sudim o stvarima? I što upravlja mojim sudovima? Ako se oni temelje jedino na trenutnim utiscima, što ih primam, uzalud trošim snagu na ta ispitivanja. Ili se ona nikako ne događaju, ili se događaju sama sobom, a da im ja ne moram propisivati pravac. Zato je potrebno da najprije upravim svoje poglede na se, da poznam oruđe, kojim ću se služiti, kao i to, da budem načisto, u kolikoj ću se mjeri, pri njegovoj upotrebi, moći na njeg osloniti.

Ja postojim i imam osjetila, pomoću kojih primam utiske. To je prva istina koja uvjerljivo djeluje na mene i s kojom se moram složiti. Imam li vlastito čuvstvo svoje egzistencije ili sam svijestan o njoj samo na temelju svojih osjeta? To je moja prva sumnja, a riješiti je zasad za mene je nemoguće. Jer, neprestano primajući utiske, ili neposredno ili preko sjećanja, kako ja mogu znati, jesu li ti osjeti moga *ja* nešto izvan tih istih utisaka i može li ono biti nezavisno od njih?

Moji se osjeti javljaju u meni, jer oni čine, da osjećam svoju egzistenciju; ali mi je njihov uzrok nepoznat, jer oni djeluju na mene bez moga posredovanja i nije u mojoj vlasti ni da ih izazovem ni da ih uništim. Uviđam, dakle, jasno, da moj osjet, koji je u meni, i njegov uzrok ili objekt, koji je izvan mene, nisu jedna te ista stvar.

Dakle, postojim ne samo ja nego postoje još i druga bića, naime objekti mojih osjeta; i kad bi ti objekti bili samo predodžbe ipak je uvijek istina, da te predodžbe nisu ja.

Sve što opažam izvan sebe i što djeluje na moja osjetila nazivam materijom; a sve dijelove materije, koje vidim sjedinjene u pojedinim bićima, nazivam tijelima. Stoga su sve prepirke idealista i materijalista za me beznačajne; njihove razlike u pogledu prividnosti i zbiljnosti tijela čiste su utvare.

Tako sam se već potpuno uvjerio u postojanje svijeta i svoje postojanje. Zatim mislim o predmetima svojih osjeta; i nalazeći u sebi sposobnost, da ih usporedim jedne s drugim, osjećam se obdaren nekom aktivnom silom, za koju prije nisam znao da je imam.

Opažati znači osjećati; uspoređivati znači rasuđivati; rasuđivanje i osjećanje nisu ista stvar. Pri osjećanju pružaju mi se predmeti odijeljeni i pojedinačno, ukratko onakvi, kakvi su u prirodi; pri uspoređivanju pokrećem ih i prenosim, takoreći, mećem ih jedan na drugi, da bih mogao suditi o njihovoj raznolikosti ili sličnosti i uopće o svim njihovim odnosima. Po mojem mišljenju, sposobnost razlikovanja aktivnog ili inteligentnog bića pokazuje se u tom, što je ono u stanju da dade smisao riječi *jest*. Uzalud tražim kod čisto osjetilnoga bića onu duhovnu snagu, koja uspoređuje prije nego što izreče sud; ne mogu da je otkrijem u njegovoj prirodi. To pasivno biće osjetit će svaki predmet odvojeno, ili će čak osjetiti ukupni utisak, koji je sastavljen od dva predmeta; ali, kako nema sposobnosti da sastavi pojedine sastavne dijelove, nikad ih ne će usporediti, nikad ne će suditi o njima.

Istovremeno vidjeti dva predmeta ne znači otkriti odmah njihove međusobne odnose i stvoriti sud o njihovim razlikama; opaziti više predmeta jedan za drugim ne znači: izbrojiti ih. Mogu u istom trenutku imati predodžbu o velikom i malom štapu, a da ih pritom ne usporedim, niti da zaključim, da je jedan manji od drugoga, kao što mogu odjednom vidjeti ru-

ku, a da pritom ne moram izbrojiti prste.[1] Poredbeni pojmovi *veći, manji,* kao i brojni pojmovi *jedan, dva* i t. d. zacijelo nisu osjeti, mada ih moj duh stvara samo povodom mojih osjeta.

Kažu nam, da osjetilno biće razlikuje osjete jedne od drugih pomoću razlika što ih imaju međusobno sami ti osjeti. Ovo zahtijeva objašnjenje. Ako su osjeti različiti, osjetilno ih biće razlikuje na temelju njihovih razlika; ako su slični, razlikuje ih tako, što ih opaža odvojeno. Kako bi ono inače moglo razlikovati u istovremenom osjetu dva jednaka predmeta? Neminovno bi ih moralo zamijeniti međusobno i uzeti jedan mjesto drugoga, naročito u takvom sistemu, koji postavlja tvrdnju, da osjeti, koji predočuju prostor, sami nemaju prostora.

Čim primjetimo dva osjeta, koje treba usporediti, njihov je utisak izvršen, svaki smo predmet osjetili sam za se i oba smo osjetili zajednički, ali tim još nismo osjetili njihov odnos. Kad bi sud o tom odnosu bio samo osjet i kad bi ga u meni izazivao jedino predmet, nikad me ne bi mogli varati moji sudovi, jer nikad nije lažno, da osjećam ono, što osjećam.

Pa zašto se onda varam u odnosu ovih dvaju štapova, naročito, ako nisu paralelni? Zašto tvrdim, na primjer, da dužina maloga štapa čini trećinu dužine velikoga štapa, dok ona uistinu dostiže samo četvrti dio njegove dužine? Zašto slika u meni, naime osjet ne odgovara svom obrascu, samom predmetu? Stoga što sam aktivan kad sudim; što je operacija, koju vršim pri uspoređivanju, nepouzdana; i što moj razum, koji prosuđuje međusobne odnose, miješa svoje zablude s istinom osjeta, koji pokazuju jedino predmete.

Dodaj tome još jednu misao, koja te, ja te uvjeravam, pošto o njoj promislim, ne će malo začuditi, naime ovu: kad bismo pri upotrebi svojih osjetila ostali čisto pasivni, među njima ne bi bilo nikakve komunikacije; ne bi nam bilo moguće spoznati, da li je tijelo, što ga dotičemo i predmet, što ga vidimo jedna te ista stvar. Ili nikada ništa ne bismo mogli opaziti izvan sebe, ali bi za nas postojalo pet osjetilnih supstancija, o čijoj se istovremenosti ni na koji način ne bismo mogli uvjeriti.

---

[1] Izvještaji G. de la Condamina upoznaju nas s narodom koji je znao brojiti samo do tri. Ipak su ljudi, koji su činili taj narod, jer su imali ruke, često morali vidjeti svoje prste a da zato nisu naučili vještinu brojiti do pet.

Daj ovo ili ono ime toj snazi moga duha, koja sastavlja i uspoređuje moje osjetilne utiske; nazovi ih pažnjom, razmišljanjem ili kako hoćeš, uvijek je toliko izvjesno, da je ona u meni, a ne u stvarima, da ja sam vršim tu operaciju, ako je i mogu vršiti samo prilikom utiska što ga predmeti čine na mene. Zavisilo od mene ili ne da osjećam ili da ne osjećam, ipak je u mojoj vlasti, da manje ili više podvrgnem ispitivanju ono što osjećam.

Ja, dakle, nisam samo osjetilno i pasivno nego i aktivno i inteligentno biće; i što bilo filozofija na to rekla, usuđujem se polagati pravo na razmišljanje. Dosada znam samo da je istina u stvarima, a ne u mom duhu, koji izriče sud o njima, i da sam ja, što manje unosim svoga vlastitoga u sudove, koje imam izreći, to sigurniji da se približujem istini: tako sam razum potvrđuje moje pravilo, da se više predajem osjećanju nego razumu.

Pošto sam se, takoreći, uvjerio u samoga sebe, počinjem gledati izvan sebe i s nekom vrstom strepnje promatram sebe, bačenog i izgubljenog u ovom ogromnom svijetu i nekako utonulog u neizmjernoj rijeci bića, ne znajući, što su ona, kao ni to, u kakvom su odnosu ona jedno prema drugom ili prema meni. Proučavam ih i promatram, i prvi predmet, koji mi se pruža za usporedbu s njima, to sam ja sam.

Sve što opažam osjetilima, jest materija, i ja izvodim sve bitne osobine materije iz tih osjetilno primjetnih svojstava, pomoću kojih je primjećujem i koja joj nerazdvojno pripadaju. Sad je vidim kako se kreće, a sad, opet, kako miruje,[2] iz čega zaključujem da ni mirovanje ni kretanje nisu njene bitne osobine, nego je kretanje, jer se ispoljava kao akcija, posljedica uzroka, koji kad se otkloni, nastaje mirovanje. Čim dakle, ništa ne djeluje na materiju, ona se ne kreće, i upravo iz toga razloga, što je ona ravnodušna prema mirovanju i prema kretanju, moramo gledati u mirovanju njeno prirodno stanje.

Kod tijela opažam dvije vrste kretanja: preneseno kretanje[3] i spontano ili voljno kretanje. Kod prvoga ne polazi uzrok

---

[2] Ovo je mirovanje, ako se hoće, samo relativno; ali, kako mi opažamo p l u s ili m i n u s u kretanju, možemo stvoriti potpuno jasan pojam o jednoj od njegovih krajnjih točaka, naime o mirovanju, i to mi ga shvaćamo tako dobro, da smo čak skloni, da mirovanje, koje je samo relativno, uzmemo za apsolutno. Stoga nije istina, da je kretanje bitna osobina materije, ako se ona da zamisliti u stanju mirovanja.

[3] Ovo vrijedi i za iduće strane. — Prev.

kretanja iz pokrenutoga tijela, kod drugoga je on u njemu samom. Iz toga ne ću zaključiti, da je kretanje sata, na primjer, spontano; jer kad ništa izvan opruge ne bi na nju djelovalo, ona ne bi težila, da se opet pruži niti bi vukla lanac. Iz istoga razloga ne ću priznati spontanost ni tekućinama, pa čak ni vatri, koja izaziva njihovo tekuće stanje.[4]

Upitat ćeš me, da li su pokreti životinja spontani; moram ti priznati, da ne znam, ali da analogija za to govori. Upitat ćeš me, dalje, otkuda onda znam, da uopće ima spontanih pokreta. Na to mogu samo odgovoriti, da to znam, jer to osjećam. Hoću da pokrenem ruku, i ja je pokrenem, a da taj pokret nema drugoga neposrednog uzroka do moje volje. Uzalud bi tko pokušao da razlozima uništi u meni to čuvstvo; ono je jače od najuvjerljivijih razloga. Isto bi toliko koristilo dokazivati mi, da ne postojim.

Kad ne bi bilo nikakve spontanosti ni u ljudskim radnjama niti ma u čemu, što se događa na zemlji, onda bi se tim samo povećala zabuna: kako da pronađemo prvi uzrok svakoga kretanja. Što se mene tiče, osjećam se tako potpuno uvjeren, da je mirovanje prirodno stanje materije i da ona sama o sebi nema nikakve sposobnosti da djeluje, da — kada vidim, kako se kreće neko tijelo — odmah stvaram zaključak ili da tijelo mora biti živo, ili da mu je to kretanje moralo biti predano. Moj duh se buni protiv svake ideje o neorganiziranoj materiji, koja bi se kretala svojom vlastitom silom, ili koja bi izvodila bilo kakvu radnju.

Međutim, ovaj je vidljivi svijet rasuta i mrtva materija[5] kojoj u njezinoj cjelokupnosti nedostaje jedinstvo, organizacija i zajedničko čuvstvo dijelova živog tijela, jer je sigurno, da se mi, koji smo dijelovi, nikako ne osjećamo u cjelokupnosti. Ovaj isti svijet je u kretanju; i u njegovim pokretima, koji su pravilni, jednoliki i podvrgnuti nepromjenljivim zakonima, nema nimalo one slobode, koja se pokazuje u spontanim pokretima ljudi i životinja. Svijet, dakle, nije velika ži-

[4] Kemičari drže da se flogiston ili elemenat vatre u mješovitim tijelima, čiji je on dio, sve dotle nalazi kao raspršen, nepokretan i pritajen, dok ga strani uzroci ne oslobode, ne sjedine, ne pokrenu, i dok ga ne pretvore u vatru.

[5] Iskreno sam se trudio da sebi predočim živu molekulu, ali mi to nije pošlo za rukom. Ideja o osjetilnoj materiji, koja nema osjetila, meni se čini neshvatljiva i kontradiktorna. Da bi čovjek usvojio ili odbacio tu ideju, morao bi je najprije razumjeti i ja moram otvoreno priznati, da nisam tako sretan

votinja, koja se kreće sama o sebi; njegovi pokreti, dakle, imaju neki uzrok, koji treba tražiti izvan njega, a koji ja ne mogu da otkrijem. Usprkos tome, moje mi unutrašnje uvjerenje čini taj uzrok tako shvatljivim da ne mogu vidjeti, da se Sunce kreće, a da ne zamislim silu, koja ga tjera. Isto tako kad vidim, kako se Zemlja kreće, čini mi se, da osjećam ruku, koja je okreće.

Što mi to koristi, ako sam prisiljen da priznam opće zakone, čije bitne odnose prema materiji ne poznajem? Dakle: ti zakoni, kako nisu stvarna bića, supstancije, imaju drugi uzrok, koji mi je nepoznat. Iskustvo i opažanje upoznali su nas sa zakonima kretanja. Ti nam zakoni pokazuju učinke, ne objašnjavajući nam uzroke; oni nam ne mogu objasniti sistem svijeta i tok svemira. *Descartes* je pravio nebo i zemlju od kocaka; ali nije mogao, da tim kockama dade prvi pokret niti je mogao svoju centrifugalnu silu drukčije da stavi u akciju nego pomoću rotacionog kretanja. *Newton* je pronašao zakon privlačne sile, ali bi sama privlačna sila ubrzo pretvorila svijet u nepokretnu masu; da bi se nebeska tijela kretala u krivim linijama, morala se tom zakonu dodati odbojna sila. Neka nam *Descartes* samo objasni, ako može, na kom se fizičkom zakonu osniva njegovo kretanje u vrtlogu; neka nam *Newton* pokaže ruku, koja je bacila planete na tangentu njihovih putanja.

Prvi uzroci kretanja nisu u samoj materiji; ona prima pokret i prenosi ga, ali ona nije njegov prvi početak. Što više promatram akciju i reakciju prirodnih sila, koje djeluju jedna na drugu, to se više uvjeravam, da moramo ići od učinka do učinka, dok ne dođemo do neke volje, koja bi bila prvi uzrok; jer, pretpostaviti lanac uzroka, koji bi išao do beskrajnosti, znači ne pretpostaviti apsolutno ništa. Jednom riječi: svako kretanje, koje nije posljedica kakvog drugog kretanja, može potjecati samo od akta slobodne volje. Kod neživih tijela akcija se pokazuje samo u kretanju, koje im se predaje, jer uopće, bez volje nema stvarne akcije. To je moje prvo načelo. Ja vjerujem, dakle, da neka volja pokreće svijet i oživljava prirodu. To je moja prva dogma ili moj prvi članak vjere.

A kako volja izvodi fizičko ili tjelesno kretanje? Ne znam o tom ništa, ali osjećam na sebi, da ga ona izvodi. Hoću da radim i ja radim; hoću da pokrenem svoje tijelo, i moje se

tijelo kreće; ali da se neživo tijelo, kao i tijelo koje miruje, stane samo od sebe kretati ili da izazove kretanje, to je nepojmljivo i besprimjerno. Volja mi je poznata svojim aktima, a ne svojom prirodom. Poznajem tu volju kao izvor kretanja; ali shvatiti materiju kao uzrok kretanja znači, jasno i bistro, shvatiti posljedicu kao uzrok, znači ne shvatiti apsolutno ništa.

Kao što ne mogu pojmiti, kako moja volja pokreće moje tijelo, isto tako ne mogu sebi objasniti, kako moji osjetilni utisci pokreću moju dušu; ne znam čak ni razlog, zašto se jedna od tih tajni držala objašnjivijom nego druga. Što se mene tiče, moram priznati, da se meni, pa držao se ja pasivno ili se nalazio u akciji, čini opsolutno nepojmljivim, kako se sjedinjuju obje supstancije. Vrlo je čudnovato, što se polazi upravo od te nepojmljivosti, da bi se obje supstancije pomiješale, kao da se radnje tako različitih priroda bolje objašnjavaju samo jednim nego li dvama predmetima.

Dogma, što sam je malo prije razvio, tamna je, to moram priznati, ali konačno ona ipak ima smisla i ne tvrdi ništa, što se protivi razumu i iskustvu. Može li se isto reći o materijalizmu? Zar nije jasno, da bi kretanje, kad bi uistinu bilo bitna osobina materije, bilo nerazdvojivo od nje, da bi uvijek nastupalo u istoj jačini, da bi uvijek bilo isto u svakom dijelu materije, da se ne bi moglo predati drugim tijelima, da se ne bi moglo povećati ni smanjiti, i da bi čak bilo nemoguće zamisliti materiju kako miruje? Kad mi kažu, da kretanje nije bitna osobina materije, ali da joj je potrebno, idu za tim, da me prevare riječima, koje bi bilo lakše opovrgnuti, kad bi imale malo više smisla. Jer, ili kretanje materije nalazi u njoj samoj svoj uzrok, i onda joj je ono bitno, ili ono dolazi od uzroka, koji je izvan nje, i onda joj je samo utoliko potrebno, ukoliko uzrok pokretanja djeluje na nju, i tim se ponovo javlja prva teškoća.

Opće i apstraktne ideje izvor su najvećih ljudskih zabluda; nikad nam još nije tamni jezik metafizike otkrio baš nijednu istinu, naprotiv, on je napunio filozofiju besmislicama, kojih se zastidimo čim ih lišimo njihovih naduvenih riječi. Kaži mi, dragi prijatelju, da li se tvoj duh bogati pravom idejom kad ti se govori o slijepoj sili koja je raširena po cijeloj prirodi? Mi mislimo da nešto kažemo maglovitim izrazima *opća sila i nužno kretanje*, a ne kažemo apsolutno ništa. Pojam kretanja identičan je s pojmom prenošenja s jednoga mjesta na

drugo. Nema kretanja bez nekoga pravca; jer individualno se biće ne može istovremeno kretati u više pravaca. U kom se pravcu mora materija neophodno kretati? Ima li sva materija u svojoj cjelokupnosti jednoliko kretanje, ili svaki atom ima svoje vlastito kretanje? Prema prvoj ideji, cio bi svijet morao tvoriti čvrstu i nedjeljivu masu, a prema drugoj, on bi se mogao zamišljati samo kao razbacana i tako slobodna tekućina, da se nikada dva atoma ne bi mogla sjediniti. U kojem će pravcu ići to kretanje, koje je zajedničko čitavoj materiji? Pravocrtno ili kružno, gore ili dolje, desno ili lijevo? Ako, naprotiv, svaka molekula materije ima svoj poseban pravac, gdje ćemo morati tražiti uzroke svih tih pravaca i svih tih razlika? Kad bi se svaki atom ili molekula okretali oko svoga vlastitog središta, nijedan ne bi nikad napustio svoje mjesto i prema tome ne bi bilo prenesenog kretanja; pa i onda bi to kružno kretanje moralo ići određenim pravcem. Pripisati materiji pravac na temelju apstrakcije, znači govoriti riječi bez smisla, a dati joj određen pravac znači pretpostaviti uzrok, koji određuje taj pravac. Što više umnožavam posebne sile, to veći broj novih uzroka ima da objašnjavam, a da pritom nikad ne otkrijem zajednički poticaj koji upravlja njima. Daleko od mogućnosti da predstavim sebi ikakav red u tom slučajnom sudjelovanju elemenata, ne mogu ih čak zamisliti ni u uzajamnoj borbi, i tako mi je kaos svijeta još nepojmljiviji nego li njegova harmonija. Shvaćam da plan i uređenje svijeta mogu da budu nerazumljivi ljudskom duhu, ali čim si čovjek preduzme da nam ih objasni, treba da se posluži općerazumljivim jezikom.

Pokazuje li pokrenuta materija volju, onda po određenim zakonima pokrenuta materija pokazuje razum. To je moj drugi članak vjere. Djelovanje, poredba i odabiranje operacije su aktivnoga i misaonog bića. Dakle, to biće postoji. U čemu vidim njegovo postojanje, upitat ćeš me. Ne samo u nebeskim tijelima, koja kruže, u zvijezdi, koja nam šalje dnevnu svjetlost; ne samo u sebi samom, nego i u ovci, koja pase, u ptici, koja leti, u kamenu, koji pada, u listu, što ga nosi vjetar.

Izričem sud o poretku svijeta, iako mi je nepoznat njegov cilj, jer za prosuđivanje toga poretka meni je dovoljno da uzajamno usporedim pojedine dijelove, da proučim njihovo sudjelovanje i njihove odnose i da otkrijem njihovu harmoniju. Ja ne znam zašto postoji svijet; ali ću marljivo promatrati promjene, koje se u njemu događaju; marljivo ću pro-

učavati prisnu suglasnost, koja tjera bića ovoga svijeta da se uzajamno pomažu. Ja sam kao čovjek, koji prvi put vidi otvoreni sat, pa ne prestaje da se divi tvorbi, iako mu je nepoznata upotreba te sprave, iako nikad nije vidio ploču na satu, na kojoj su označeni sati. Ne znam, rekao bi on, čemu sve to služi; ali vidim da svi dijelovi potpuno pristaju jedan uz drugi; divim se umjetniku zbog savršene izradbe pojedinih dijelova, i potpuno sam uvjeren, da skladni rad svih tih kotačića služi samo zajedničkom cilju, koji mi je nemoguće pronaći . . .

Jean Jacques Rousseau; »Emil ili o odgoju«, knj. IV., Vjeroispovijest savojskoga vikara; »Znanje« Beograd, 1950.; str. 361.—370. Prema prijevodu *Dušana Tamidžića* priredio *Danilo Pejović.*

RAZGOVOR IZMEĐU D'ALEMBERTA I DIDEROTA

D'ALEMBERT: — Priznajem, da jedno Biće, koje negdje postoji, a ne odgovara ni jednoj točki u prostoru; Biće, koje je neprotežno, a zauzima prostora; koje se kao cjelina nalazi u svakom dijelu toga prostora; koje se bitno razlikuje od materije, a s njom je sjedinjeno; koje tu materiju slijedi i pokreće, a da se samo ne kreće; koje djeluje na nju, a podvrgnuto je svim njezinim mijenama; priznajem, da je takvo Biće, o kome nema nikakva pojma, i koje je po svojoj prirodi toliko proturječno, teško usvojiti. Ali onoga, koji ga odriče, očekuju nejasnoće druge vrste; jer, konačno, ako je ta osjetljivost, kojom vi zamjenjujete to Biće, opće i bitno svojstvo materije, onda kamen mora osjećati.

DIDEROT: — A zašto da ne osjeća?

D'ALEMBERT: — Teško je u to vjerovati.

DIDEROT: — U to teško vjeruje onaj, tko kamen reže, teše, mrvi i ne čuje ga, kako viče.

D'ALEMBERT: — Volio bih, da mi kažete, kakvu razliku nalazite između čovjeka i kipa, mramora i mesa.

DIDEROT: — Sasvim malu. Od mesa se gradi mramor, a od mramora meso.

D'ALEMBERT: — Ali jedno nije isto što i drugo.

DIDEROT: — Kao što ono, što vi zovete živom silom, nije mrtva sila.

D'ALEMBERT: — Ne razumijem vas.

DIDEROT: — Objasnit ću. Prenošenje tijela s jednog mjesta na drugo nije kretanje, to je samo posljedica kretanja. Kretanje je sadržano i u prenesenom i u nepomičnom tijelu.

D'ALEMBERT: — Taj način promatranja je nov.

DIDEROT: — Ali on zato nije manje istinit. Uklonite prepreku, koja se postavlja prostornom prenošenju nepomičnog tijela, i ono će biti preneseno. Istisnite naglim razrjeđivanjem zrak, koji okružuje ovo ogromno hrastovo deblo, pa će se ono, od vode sadržane u sebi, koja će se iznenada razliti, rasprsnuti u stotine tisuća komadića. To isto mislim i o vašem tijelu.

D'ALEMBERT: — U redu. Ali kakav odnos postoji između kretanja i osjetljivosti? Da slučajno ne smatrate, da postoje djelatna i nedjelatna osjetljivost, kao što postoje živa i mrtva sila? Živa sila, koja se izražava pokretanjem, i mrtva sila, koja se izražava pritiskom; djelatna osjetljivost, koja je obilježena stanovitim značajnim radnjama u životinji i, možda, u biljci; i nedjelatna osjetljivost, o kojoj bismo se uvjerili kod prijelaza u stanje djelatne osjetljivosti.

DIDEROT: — Sjajno, pogodili ste.

D'ALEMBERT: — Tako kip ima samo nedjelatnu osjetljivost; a čovjek, životinja, pa i sama biljka možda, obdareni su djelatnom osjetljivošću.

DIDEROT: — Nesumnjivo je, da postoji ta razlika između komadića mramora i tjelesnog tkiva; ali vi dobro znate, da to nije jedina.

D'ALEMBERT: — Sigurno. Ma kakva sličnost postojala između vanjskog oblika čovjeka i kipa, nikakve veze nema između njihova unutrašnjeg ustroja. Dlijeto ma i najboljeg kipara ne može da stvori niti pokožicu. Ali postoji vrlo jednostavan način da se mrtva sila pretvori u živu; dok nam se ovo iskustvo ponavlja pred očima stoput na dan, zaista ne vidim, kako tijelo prelazi iz stanja nedjelatne osjetljivosti u stanje djelatne osjetljivosti.

DIDEROT: — Zato, što vi to ne ćete da vidite. Pa to je sasvim obična pojava.

D'ALEMBERT: — A koja je, molim vas, ta tako obična pojava?

DIDEROT: — Kad ste spremni da se zbog toga obrukate, reći ću vam. Ona nastaje svaki put kad jedete.

D'ALEMBERT: — Svaki put kad jedem?

DIDEROT: — Da. Jer što vi radite, kad jedete? Uklanjate prepreke, koje se postavljaju djelatnoj osjetljivosti hrane. Vi je primate u se; od nje se stvara tijelo; ona postaje njegov sastavni dio; ona tako postaje osjetljiva. A to, što vi činite s hranom, učinit ću ja, kad me je volja, s mramorom.

D'ALEMBERT: — A kako to?

DIDEROT: — Kako? Učinit ću ga jestivim.

D'ALEMBERT: — Ne izgleda mi lako učinit mramor jestivim.

DIDEROT: — Moje je da vam pokažem, na koji način. Uzet ću kip, koji vidite, stavit ću ga u mužar i snažnim udarcima tučka...

D'ALEMBERT: — Polako, molim vas: to je Falconetovo remek-djelo. Još da je neka tvorevina Ijeza ili nekoga drugog...

DIDEROT: — To je Falconetu svejedno; kip je plaćen, a Falconetu je malo stalo do sadašnjeg priznanja, a nimalo do budućeg.

D'ALEMBERT: — Onda mrvite u prah.

DIDEROT: — Kad se komad mramora pretvori u neopipljiv prah, ja taj prah pomiješam s crnicom ili zemljom pogodnom za raslinstvo, dobro ih izmjesim; tu mješavinu zalijem i ostavljam da gnjije, godinu, dvije, cio vijek — vrijeme ne igra ulogu. A kad se sve to pretvori u skoro istovrsnu materiju, u crnicu, znate li što tada radim?

D'ALEMBERT: — Uvjeren sam, da ne jedete crnicu.

DIDEROT: — Ne, ali ima jedan način sjedinjavanja, prožimanja između crnice i mene, jedan *latus*,[1] kako bi rekao kemičar.

D'ALEMBERT: — A taj *latus* je biljka, zar ne?

---

[1] Zaobilazan put

DIDEROT: — Tako je. Posijem tu mješavinu graškom, bobom, kupusom i drugim mahunastim biljkama. Biljke se hrane zemljom, a ja se hranim biljkama.

D'ALEMBERT: — Bio vjerodostojan ili ne, volim taj preobražaj mramora u crnicu, crnice u biljno carstvo, biljnog carstva u životinjsko — u meso.

DIDEROT: — Dakle, ja od mesa ili od duše, kako kaže moja kći, stvaram djelatno osjetljivu materiju; pa, ako ne rješavam problem, koji ste mi postavili, bar se dosta približavam rješenju; jer, priznat ćete, da je mnogo dalje od komada mramora do bića, koje misli.

D'ALEMBERT: — Slažem se s tim. Ali uza sve to, biće, koje osjeća, još nije misaono biće.

DIDEROT: — Prije no što pođem korak dalje, dopustite mi, da vam ispričam povijest jednog od najvećih matematičara Evrope. Što je prvobitno bilo to čudesno stvorenje? Ništa.

D'ALEMBERT: — Kako ništa! Ni iz čega ne nastaje nešto.

DIDEROT: — Previše bukvalno tumačite riječi. Htio sam vam reći: prije no što je njegova majka, lijepa i opaka kanonica Tencin, dostigla doba spolne zrelosti, i prije no što je oficir Latouche postao zreo mladić, molekule, koje su imale da stvore prve začetke moga matematičara, bile su rasute po mladim i slabašnim strojevima njihovim, cijedile se s limfom, tekle s krvlju, sve dok se konačno nisu uputile u pričuvište određeno za njihovo spajanje: u očeve mošnice i majčine jajnike. Tako se stvorila ta izvanredna klica; ona je stigla u maternicu kroz Falopove trubice, kako je već opće mišljenje; za maternicu se vezala dugom peteljkom; tu je rasla i uznapredovala do zametka; onda je došao trenutak njenog izlaska iz mračne tamnice; rodila se i bila ostavljena na stubištu Saint-Jean-Le-Rondea, koji joj je dao svoje ime; onda su je podigli iz sirotišta, prinijeli je sisi dobre staklarke, gospođe Rousseau; othranila se, porasla tijelom i duhom, postala književnik, fizičar, matematičar. A kako je došlo do toga? Jedenjem i drugim čisto mehaničkim radnjama. Evo vam opće formule u četiri riječi: jedite, probavljajte, cijedite *in vasi licito, et fiat homo secundum artem.* Onaj, tko bi Akademiji izložio razvoj stvaranja čovjeka ili životinje, služio bi se samo materijalnim faktima, čije bi uzastopne posljedice bile: biće

koje je nepokretno, biće koje osjeća, biće koje misli, biće koje rješava problem precesije ravnodnevnica, biće uzvišeno, biće čudesno, biće koje stari, slabi, umire, raspada se i vraća zemlji raslinstva.

D'ALEMBERT: — Vi, znači, ne vjerujete u praklice?

DIDEROT: — Ne.

D'ALEMBERT: — O! To je vrlo zabavno!

DIDEROT: — To je protivno iskustvu i razumu; protivno iskustvu, koje bi uzalud tražilo te klice u jajetu i kod većine životinja prije stanovitog doba; protivno razumu, koji nas uči, da u prirodi djeljivost materije ima svoju granicu, ma da u našem umovanju ona nema nikakve granice, i koji se protivi da zamisli, da je cio slon već stvoren u atomu i da je u tom atomu još jedan cio dati slon, i tako dalje, u beskraj.

D'ALEMBERT: — Ali bez tih praklica nemoguće je zamisliti prastvaranje životinja.

DIDEROT: — Vas pitanje, što je bilo prije — jaje ili kokoš — zbunjuje zato, što pretpostavljate, da su životinje prvobitno bile ono, što su danas. Besmisao! Kao što ne znamo, što su bile, ne znamo ni, što će postati. Sićušni crvić, koji se koprca u blatu, na putu je, možda, da bude velika životinja; gorostasna životinja, koja nas zastrašuje svojom veličinom, na putu je, možda, da postane crvić; ona je možda naročiti trenutni proizvod ove planete.

D'ALEMBERT: — Kako ste to rekli?

DIDEROT: — Rekao sam ... Ali to će nas udaljiti od naše prve raspre.

D'ALEMBERT: — Što smeta? Vratit ćemo se na nju, a možda se i ne ćemo vratiti.

DIDEROT: — Hoćete li mi dopustiti, da unaprijed zamislim ono, što će se dogoditi za nekoliko tisuća godina?

D'ALEMBERT: — Zašto da ne? Vrijeme ne znači ništa za prirodu.

DIDEROT: — Pristajete, da ugasim naše Sunce?

D'ALEMBERT: — Utoliko prije, što to ne će biti prvo sunce, koje se ugasilo.

DIDEROT: — Što će se dogoditi, kad se Sunce ugasi? Uginut će biljke, uginut će životinje, a Zemlja će biti samotna i nijema. A upalite opet tu zvijezdu, i istoga časa ćete ponovo uspostaviti uzrok neophodan stvaranju bezbroj novih generacija, među kojima ne bih smio da tvrdim, da li će se tokom vjekova opet pojaviti naše današnje biljke i životinje ili ne će.

D'ALEMBERT: — A zašto iste rasute čestice, koje se opet ujedinjuju, ne bi dale rezultate?

DIDEROT: — Zato, što je u prirodi sve povezano, i onaj, koji pretpostavlja novu pojavu ili obnavlja stanovit prošli trenutak, stvara ispočetka novi svijet.

D'ALEMBERT: — Dubok mislilac ne bi mogao to opovrgnuti. Ali da se vratimo čovjeku, kad je već opći poredak htio, da on bude stvoren; sjetite se, da ste me ostavili kod prijelaza bića, koje osjeća, u biće, koje misli.

DIDEROT: — Sjećam se.

D'ALEMBERT: — Iskreno vam kažem, da ću vam biti jako zahvalan, ako mi pomognete, da to izvedem na čistac. Ta mi misao ne da mira.

DIDEROT: — A ako ja ne mogu da iziđem na kraj s tim, kakav će to učinak imati na cio lanac neospornih činjenica?

D'ALEMBERT: — Nikakav, — samo što ćemo mi tu naprosto zapeti.

DIDEROT: — Da li nam je dopušteno da izmislimo činioca, koji je proturječan u svojim svojstvima, riječ bez smisla, nerazumljivu, kako bismo mogli krenuti dalje?

D'ALEMBERT: — Ne.

DIDEROT — Da li mi možete reći, što je postojanje bića, koje osjeća, u odnosu na samo sebe.

D'ALEMBERT — To je svijest, da je ono bilo ono, otkako je počelo rasuđivati do današnjeg trenutka.

DIDEROT: — A na čemu se zasniva ta svijest?

D'ALEMBERT: — Na pamćenju vlastitih radnji.

DIDEROT: — A bez tog pamćenja?

D'ALEMBERT: — Bez tog pamćenja ne bi tog bića ni bilo, jer ono ne bi imalo povijesti svoga života, kad bi osjećalo, da postoji samo u trenutku primanja utisaka. Njegov bi život bio samo isprekidan niz osjeta, koje ništa ne bi vezivalo.

DIDEROT: — Vrlo dobro. A što je pamćenje? Iz čega se ono rađa?

D'ALEMBERT: — Iz stanovitog ustrojstva, koje jača, slabi i ponekad se potpuno izgubi.

DIDEROT: — Ako dakle biće, koje osjeća i ima to ustrojstvo svojstveno pamćenju, poveže utiske, koje prima, pa stvori tim povezivanjem povijest svog života i stekne svijest o sebi, tada ono poriče, tvrdi, zaključuje, misli.

D'ALEMBERT: — Mislim, da je tako. A sad mi ostaje samo jedna teškoća.

DIDEROT: — Varate se; ostaju vam još mnoge.

D'ALEMBERT: — Ali jedna glavna; čini mi se, da mi u jedan mah možemo da mislimo samo na jednu stvar i da je, da bismo stvorili jednostavnu rečenicu — o onim ogromnim lancima umovanja, koji svojim krugom obuhvaćaju tisuće ideja i ne govorim, — potrebno imati bar dvije stvari na umu: predmet, koji čini se da ostaje pod okom uma, dok se ovaj bavi onim njegovim svojstvom, koje će potvrditi ili poreći.

DIDEROT: — Tako je; zato ponekad uspoređujem žilice naših udova s osjetljivim zatalasanim strunama. Zatalasana struna treperi, odjekuje još dugo, pošto smo je udarili. Kroz to treperenje, kroz tu neminovnu rezonanciju imamo predmet u vidu dok se um bavi svojstvom, koje mu odgovara. Ali zatalasane strune imaju još jednu osobinu: od njih zatrepere i druge strune; isto tako i prva misao izazove drugu, ove dvije treću, sve tri zajedno četvrtu, i tako dalje, a da nije moguće utvrditi granicu probuđenih, ulančenih misli filozofa, koji razmišlja ili sluša sebe u tišini i pomrčini. Taj instrument ima čudnih skokova, i od jedne probuđene misli ponekad će zatreperiti harmonijski ton na nekom nepojmljivom intervalu. Pa kad tu pojavu zapažamo među zvučnim žicama, koje su nepomične i odvojene, kako da ne dođe do nje između živih i vezanih točaka, između neprekidnih i osjetljivih žilica?

D'ALEMBERT: — Ako to nije istinito, bar je vrlo pronicljivo. Ali čovjek je u iskušenju da pomisli, da neosjetno zapadate u teškoću, koju želite izbjeći.

DIDEROT: — U koju?

D'ALEMBERT: — Vama smeta razlika između dvije supstancije.

DIDEROT: — Ja to ne krijem.

D'ALEMBERT: — I ako na to malo pobliže pogledate, vi od filozofova uma stvarate biće različito od instrumenta, neku vrstu muzičara, koji osluškuje zatalasane strune i izjašnjava se o njihovu skladu ili neskladu.

DIDEROT: — Možda sam dao povoda ovom prigovoru, koji mi vi možda ne biste učinili, da ste uzeli u obzir razliku između instrumenta-filozofa i instrumenta-klavecina. Instrumenat-filozof je osjetljiv; on je u isti mah muzičar i instrumenat. Budući da je osjetljiv, on ima trenutnu svijest o zvuku, koji daje; kao živ stvor on taj zvuk pamti. Ta organska sposobnost, vezujući zvukove u njemu, proizvede i sačuva melodiju u njemu. Pretpostavite, da klavecin ima osjetljivost i pamćenje, pa mi recite, da li on sam od sebe ne bi ponovio arije, koje biste izveli na njegovim tipkama. Mi smo instrumenti obdareni osjetljivošću i pamćenjem. Naša osjetila su kao tipke, po kojima udara priroda, koja nas okružuje, i koje često udaraju same po sebi; po mom mišljenju to je sve, što se dešava u klavecinu ustrojenom kao vi i ja. Ima jedan utisak, koji ima svoj uzrok u instrumentu ili izvan njega, i osjet, koji se rađa iz tog utiska, osjet, koji traje; jer nemoguće je zamisliti, da se on stvara i gasi u jednom te istom trenutku; i onda drugi utisak, koji dolazi za njim i koji također ima svoj uzrok u živom stvoru i izvan njega! pa drugi osjet i glasovi, koji ih označavaju prirodnim ili utvrđenim zvucima.

D'ALEMBERT: — Shvaćam. To bi, dakle, ovaj osjetljivi i životom nadahnuti klavecin, kada bi još bio obdared sposobnošću da se hrani i množi, živio i rađao sam ili sa svojom ženkom male žive i zvučne klavecine.

DIDEROT: — Bez sumnje. Zar su po vašem mišljenju zeba, slavuj, muzičar i čovjek nešto drugo? A kakvu drugu razliku nalazite između češljugara i orguljica. Vidite li to jaje? Njime

se obaraju sve teološke škole i svi hramovi na zemlji. A što je ovo jaje? Neosjetljiva masa prije no što u nju uđe klica; a pošto klica uđe u nju, što je ono onda? Neosjetljiva masa, jer i ta klica je samo nepomična i sirova tekućina. Na koji će način ta masa prijeći u drugi sastav, u osjetljivost, u život? Toplinom. A što će proizvesti toplinu? Kretanje. Koje će biti uzastopne posljedice kretanja? Umjesto da mi odgovorite, sjedite, i pratimo ih pogledom iz trenutka u trenutak. Prvo je točka, koja treperi, vlakance, koje se širi i bojadiše; stvara se tijelo, javljaju se: kljun, vršci krila, oči, noge; žućkasta materija se odmotava i stvara crijeva; evo životinje. Ta se životinja miče, koprca, pijuče, kroz ljusku čujem njen pijuk; posipa se paperjem; progleda. Težina glave, koja se njiše, neprekidno joj prinosi kljun unutrašnjem zidu tamnice; tamnica je razvaljena; ona iz nje izlazi, leti, ljuti se, bježi, približava se, žali se, pati, voli, uživa; ima sve vaše sklonosti; vrši sve vaše radnje. Da li vi zajedno s Descartesom smatrate, da je to naprosto stroj za oponašanje? Ali mala djeca će vam se rugati, a filozofi će vam odgovoriti, da ste, ako je to stroj, i vi također stroj! Ako priznate, da između životinje i vas postoji samo razlika u ustrojstvu, pokazat ćete pameti i razuma, dobru volju; ali će se iz toga protiv vas zaključiti, da se od nepokretne materije, raspoređene na stanovit način, prožete drugom nepokretnom materijom, toplinom i kretanjem, dobiva osjetljivost, život, pamćenje, svijest, strast i misao. Preostaje vam da se odlučite za jedno od tog dvoga i zamislite u nepokretnoj masi jajeta sastojak, koji je čekao na razvoj jajeta, da bi otkrio svoju prisutnost ili da pretpostavite, da se taj neprimjetni sastojak tu uvukao kroz kokoš u određenom trenutku razvoja. Ali što je taj sastojak? Da li je on zauzimao prostora ili ga nije uopće zauzimao? Kako je stigao, otkuda je pobjegao, a da se nije kretao. Gdje je bio? Što je radio ovdje ili ondje? Da li je bio stvoren u trenutku potrebe? Postoji li? Traži li prebivalište? Ako je jednorodan, materijalan je; ako je raznorodan, niti je moguće pojmiti njegovu nepokretnost prije razvoja, ni njegovu energiju u razvijenoj životinji. Ispitajte sebe i smilovat ćete se sebi; uvidjet ćete, da odbacujete zdrav razum i srljate u ponor tajni, proturječnosti i besmislice, zato što ne usvajate jednostavnu pretpostavku, koja objašnjava sve, a to je osjetljivost, ta opća osobina materije, ili proizvod ustrojstva.

D'ALEMBERT: — Pretpostavka! Vi to tek tako govorite. Ali kada bi to svojstvo u bitnom smislu bilo nespojivo s materijom?

DIDEROT: — A otkud vi znate, da je osjetljivost u bitnom smislu nespojiva s materijom, kad ne znate bit ni jedne ni druge, ni materije ni osjetljivosti? Da li bolje shvaćate prirodu kretanja, njegovo postojanje u tijelu i njegovo prenošenje s jednog tijela na drugo?

D'ALEMBERT: — I ne poimajući prirodu osjetljivosti, ni prirodu materije, mislim, da je osjetljivost svojstvo jednostavno, jedinstveno i nedjeljivo i nespojivo s djeljivim subjektom ili osnovom.

DIDEROT: — To je metafizičko-teološki galimatijas. Što, zar ne vidite, da su sva svojstva, svi osjetljivi oblici, kojima je obilježena materija, u bitnom smislu nedjeljivi? Nema veće ili manje neprobojnosti materije. Postoji polovina okruglog tijela, ali ne postoji pola okrugline; ima više ili manje kretanja, ali kretanju se ništa ne može ni dodati ni oduzeti; ne postoji ni polovina, ni trećina, ni četvrtina glave, uha, prsta, kao što ne postoji polovina, trećina ili četvrtina misli Ako u svemiru nema molekula, koje bi bile nalik na drugu točku, priznajte, da su i samom atomu dani nedjeljivo svojstvo i oblik; priznajte, da je dijeljenje nespojivo s biti oblika, jer ono uništava oblike. Budite fizičar i priznajte proizvedeni učinak onda, kad vidite, da je on proizveden, iako ne možete da objasnite vezu između uzroka i učinka. Budite logičar i uzrok, koji postoji i objašnjava sve, ne zamjenjujte nepojmljivim uzrokom, čija se veza s učinkom još manje poima i koji izaziva beskrajno mnoštvo teškoća, a ne rješava ni jednu.

D'ALEMBERT: — A ako odustanem od tog uzroka?

DIDEROT: — Ima samo jedna supstancija u svemiru, u čovjeku, u životinji. Orguljice su od drveta, čovjek je od mesa. Češljugar je od mesa, muzičar je od drukčije ustrojenog mesa; ali podrijetlo jednog i drugog je isto, stvoreni su na isti način, imaju iste funkcije i isti kraj.

D'ALEMBERT: — A kako nastaje slaganje zvukova između vaša dva klavecina.

DIDEROT: — S obzirom na to, da je životinja osjetljiv instrumenat savršeno sličan ma kom drugom instrumentu, da je obdarena istim sastavom, opskrbljena istim žicama, da po njoj na isti način udaraju radost, bol, glad, žeđ, trbobolja, divljenje, užas, — nemoguće je, da ona na polu i pod ekvatorom pušta različite zvukove. Tako su usklici gotovo sasvim isti u svim mrtvim i živim jezicima. Podrijetlo utvrđenih zvukova treba tražiti ondje, gdje ima potrebe za nečim iz blizine nečega. Osjetljivi instrumenat ili životinja doživjela je, da je, pošto je pošao od nje neki zvuk, došao neki učinak izvan nje, i da su se drugi osjetljivi instrumenti slični njoj ili druge slične životinje približavale, udaljavale, iskale i nudile nešto, da su ranjavale, milovale, i ti učinci vezali su se u njenom pamćenju i u pamćenju drugih životinja za stvaranje tih zvukova. Imajte na umu, da u općenju među ljudima ima samo šumova i radnji, i da bi moj sistem dobio svoju punu snagu, ne zaboravite, da je i on podložan istoj nesavladivoj teškoći, koju je Berkeley iznio protiv postojanja tijela. Ima jedan trenutak bunila, u kome osjetljivi klavecin misli, da je on jedini klavecin na svijetu i da se sva harmonija svemira ostvaruje u njemu.

D'ALEMBERT: — Štošta se o tome može reći.

DIDEROT: — To je istina.

D'ALEMBERT: — Na primjer, ne vidi se baš jasno prema vašem sistemu, kako stvaramo silogizme ni kako izvodimo zaključke.

DIDEROT: — Zato, što ih uopće ne izvodimo: sve njih izvodi priroda. Mi samo izražavamo spojene pojave, čija je povezanost ili nužna ili moguća, i to pojave, koje su nam poznate iz iskustva: one su nužne u matematici, fizici i drugim strogim znanostima; moguće u moralu, politici i drugim znanostima zasnovanim na pretpostavkama.

D'ALEMBERT: — Da li je povezivanje pojava manje nužno u jednom nego u drugom slučaju?

DIDEROT: — Ne, ali je uzrok podložan mnogim naročitim mijenama, koje nam promaknu, pa ne možemo nepogrešno računati na učinak, koji će iz toga proizići. Nije onoliko izvjesno, da će veće tijelo pokrenuti manje tijelo, s kojim se sudara.

D'ALEMBERT: — A analogija?

DIDEROT: — U najsloženijim slučajevima analogija je obično pravilo trojno, koje se ostvaruje u osjetljivom instrumentu. Ako iz izvjesne pojave, poznate u prirodi, proizlazi stanovita pojava poznata u prirodi, kakva će biti četvrta pojava, koja će proizići iz treće, bilo da je dana prirodom, bilo da je zamišljena po ugledu na prirodu? Ako je koplje običnog ratnika dugačko deset stopa, kakvo će biti koplje Ajaksovo? Ako ja mogu baciti kamen od četiri funte, Diomed mora pomaknuti čitavu kamenu četvrt. Koraci bogova i skokovi njihovih konja odgovarat će zamišljenom razmjeru između bogova i ljudi. To je četvrta žica u skladu i razmjeru s ostalim trima, čiji odjek, koji uvijek u njoj nastaje, životinja čeka, ma da on uvijek ne nastaje u prirodi. Pjesniku je do toga malo stalo, ali to zato nije manje istinito. Drukčije je s filozofom, potrebno je, da on potom ispita prirodu, koja mu često pruža pojavu sasvim različitu od one, koju je pretpostavio, i onda on uviđa, da ga je analogija zavarala.

D'ALEMBERT: — Zbogom, prijatelju, dobro veče i laku noć.

DIDEROT: — Šalite se; ali vi ćete razmišljati na svom jastuku o tom razgovoru, i ako on tamo ne dobije postojanost, utoliko gore po vas, jer ćete biti prisiljeni da prihvatite pretpostavke, koje će biti na sasvim drukčiji način smiješne.

D'ALEMBERT: — Varate se; kao skeptik ću leći, i kao skeptik ću ustati.

DIDEROT: — Skeptik! Zar je čovjek skeptik?

D'ALEMBERT: — Evo ga opet s nečim! Da možda ne mislite braniti stanovište, da nisam skeptik? A tko to zna bolje od mene?

DIDEROT: — Pričekajte trenutak.

D'ALEMBERT: — Požurite, jer hoću da spavam.

DIDEROT: — Bit ću kratak. Mislite li, da postoji jedno jedino sporno pitanje, prema kome čovjek ostaje s istom i točno odmjerenom količinom razloga za i protiv?

D'ALEMBERT: — Ne, on bi bio Buridanov magarac.

DIDEROT: — U tom slučaju uopće nema skeptika, jer osim matematskih pitanja, u kojima nema ni najmanje neizvjesnosti, u svim ostalim ima i onog za i onog protiv. Vaga nikad nije u ravnoteži, i nemoguće je, da ne pretegne na onu stranu, na kojoj smatramo da ima više vjerojatnosti.

D'ALEMBERT: — Ali ja ujutro vidim vjerojatnost desno od sebe, a poslije podne ona je lijevo od mene.

DIDEROT: — To znači, da ste ujutro na dogmatičan način za nešto, a popodne na dogmatičan način protiv nečeg.

D'ALEMBERT: — A naveče, kad se sjetim te tako brze promjene svojih sudova, ne vjerujem ni u šta, ni u ono od jutra, ni u ono od popodne.

DIDEROT: — To znači, da se više ne sjećate, koja je od dviju misli, između kojih ste se kolebali, prevagnula; nadalje, da vam je ona, koja je prevagnula, izgledala preslaba, da biste na nju mogli postaviti neko čvrsto čuvstvo i da ste odlučili da se više ne bavite tako problematičnim predmetima, da raspru o njima prepustite drugima, i da se dalje o njima ne prepirete.

D'ALEMBERT: — To je nemoguće.

DIDEROT: — Da vas netko odvede nasamo pa vas čisto prijateljski upita, da mu iskreno kažete, gdje vidite manje teškoće, s ove ili s one strane, po duši mi recite, da li biste se zbunili da odgovorite, i da li biste bili Buridanov magarac?

D'ALEMBERT: — Mislim, da ne bih.

DIDEROT: — Gledajte, prijatelju, ako o tome dobro razmislite, vidjet ćete, da u svemu naše pravo čuvstvo nije ono, u kome se nismo nikad pokolebali, već ono, kome smo se najčešće vraćali.

D'ALEMBERT: — Mislim, da imate pravo.

DIDEROT: — I ja. Laku noć, prijatelju, i *memento quia pulvis es, et in pulverem reverteris.*

D'ALEMBERT: — To je tužno.

DIDEROT: — I neophodno. Dajte čovjeku — ne kažem besmrtnost — nego samo dvostruk život, pa ćete vidjeti, što će se dogoditi.

D'ALEMBERT: — A što hoćete da se dogodi? Uostalom, što me se to tiče? Neka se dogodi, što mu drago. Idem da spavam, laku noć.

Denis Diderot: *»Razgovor između D'Alemberta i Diderota«;* Odabrana dela; Izd. Državni Izdavački zavod Jugoslavije, Beograd, 1946.; str. 343.—358. — Prema prijevodu *Haima Alkalaja* priredio *Danilo Pejović*.

D'ALEMBERT

UVODNA RASPRAVA U ENCIKLOPEDIJU

OPĆENITO O SPOZNAJI

Djelo, čiji prvi svezak danas objavljujemo, ima dvostruk cilj: kao *Enciklopedija* ono treba, koliko je to moguće, da izloži redoslijed i povezanost ljudskih znanja, a kao *Obrazloženi rječnik znanosti, umjetnosti i zanata* treba da sadrži kako opća načela, na kojima počiva svaka znanost i svaka bilo slobodna ili mehanička vještina, tako i najbitnije pojedinosti, koje čine njegov glavni sadržaj i bit. Ova dva gledišta, gledište *Enciklopedije* i gledište *Obrazloženog rječnika*, odredit će, dakle, plan i podjelu naše Uvodne rasprave. Mi ćemo ih razmotriti, izložiti jedno za drugim i objasniti sredstva, pomoću kojih smo nastojali da se ostvari ovaj dvostruki cilj.

Kad se malo razmisli o vezi, koju otkrića međusobno imaju, lako se zapaža da se znanosti i vještine uzajamno pomažu i da prema tome postoji veza, koja ih spaja. No ako je često teško svaku znanost ili svaku vještinu posebno svesti na mali broj pravila i općih pojmova, nimalo nije lakše ni obuhvatiti u jedinstveni sistem beskrajno različite grane ljudske znanosti.

Prvi korak, koji treba da učinimo u ovom istraživanju, jest, da ispitamo, neka nam se dopusti ovaj izraz, nastanak i razvojni redoslijed naših spoznaja, uzroke, koji su morali do njih dovesti i osobine, koje ih odlikuju; jednom riječju, da promatramo sam začetak i nastajanje naših ideja. Ovo ispitivanje nije neumjesno na početku jednoga djela kao što je ovo i bez obzira na pomoć, koju ćemo od njega dobiti za enciklopedijsko nabrajanje znanosti i vještina.

Sve naše spoznaje mogu se podijeliti na neposredne i refleksivne. Neposredne su one, koje dobivamo bez ikakvog učešća naše volje i koje nalazeći, ako se tako može reći, otvo-

rena sva vrata naše duše, ulaze u nju bez otpora i bez napora. Refleksivne su one, koje duh dobiva obradbom neposrednih spoznaja, njihovim spajanjem i kombiniranjem.

. Sve naše neposredne spoznaje svode se na one koje dobivama preko osjeti'a, iz čega proizlazi da upravo našim osjetima imamo zahvaliti za sve naše ideje. Taj osnovni stav najranijih filozofa skolastičari su dugo smatrali za aksiom, ukazujući mu tu čast samo zato što je bio poznat u antici. No pošto su oni s istim žarom branili i supstancijalne oblike ili okultne kvalitete, to se s ovom istinom u preporodu filozofije postupalo kao s jednim od apsurdnih mišljenja, od kojih bi je, međutim, trebalo razlikovati. Bila je osuđena zajedno s njima zato što ništa nije tako opasno za istinu i ništa je toliko ne izlaže opasnosti da bude nepriznata, kao njena povezanost ili bliskost sa zabludom. Sistem prirođenih ideja, koji višestruko zavarava, a usvojen je upravo zato što je bio manje poznat, zamijenio je aksiom skolastičara, i, pošto je dugo vladao, sačuvao je još i danas nešto pristaša. Istina tako teško ponovo zauzme svoje mjesto, kada je predrasude ili sofizmi odatle otjeraju! Napokon su poslije nekog vremena gotovo svi priznali, da su stari imali pravo, a to nije jedino pitanje, u kome se njima počinjemo približavati.

Nema ničega neospornijeg od opstojnosti naših osjeta, tako da je za dokazivanje, da su oni izvor svih naših spoznaja, dovoljno pokazati, da bi oni to mogli biti: jer, u dobroj filozofiji, svaka dedukcija, koja se zasniva na činjenicama ili priznatim istinama, bolja je od one, koja se oslanja samo na hipoteze, čak i kad su one oštroumne. Zašto da se pretpostavlja, da prethodno imamo čisto intelektualne pojmove, ako treba, da bismo ih oblikovali, samo da razmišljamo o našim osjetima? Opširno izlaganje, u koje ulazimo, pokazat će, da ovi pojmovi doista nemaju nikakvog drugog podrijetla.

Prva stvar, kojoj nas naši osjeti naučavaju i koja se od njih čak i ne razlikuje, jest naša opstojnost. Odatle proizlazi, da naše prve refleksivne ideje treba da se odnose na nas same, to jest na ono misaono načelo, koje čini našu prirodu i koje se nimalo ne razlikuje od nas samih. Druga spoznaja, koju dugujemo našim osjetima, jest opstojnost vanjskih predmeta, među koje treba ubrojiti i naše vlastito tijelo, zato što nam je ono takoreći, izvanjsko i prije nego što rasvijetlimo prirodu misaonog načela u nama. Bezbrojni vanjski predmeti čine na nas jak i neprekidan utisak i tako nas tijesno povezuju s nji-

ma, da smo mi, poslije prvog trenutka, u kome nas naše refleksivne ideje vraćaju u naše ja, prisiljeni da iz sebe izađemo zbog osjeta, koji nas opsjedaju sa svih strana i vuku iz samoće, u kojoj bismo ostali, da nije njih. Mnoštvo ovih osjeta, sklad koji primjećujemo u njihovu ispoljavanju, preljevi, koje u njima opažamo i neželjena djelovanja, koja prouzrokuju naši opažaji i koja, nasuprot voljnom odlučivanju koje upravlja našim refleksivnim idejama, djeluje samo na naše osjete, sve to stvara u nama nesavladivu težnju za utvrđivanjem opstojnosti predmeta, na koje se odnose svi osjeti i koji nam izgledaju kao njihov uzrok; težnju, koju su mnogi filozofi smatrali za djelo nekog višeg bića i za najuvjerljiviji dokaz opstojnosti ovih predmeta. No, budući da nema nikakve sličnosti između svakog osjeta i predmeta, koji ga prouzrokuje ili bar kome ga mi pripisujemo, čini se, da se razmišljanjem ne može naći mogući prijelaz od jednoga k drugom i postoji samo jedna vrsta nagona pouzdanijeg i od samog razuma, koji može da nas prisili, da prijeđemo jedan tako veliki razmak. A ovaj instinkt je u nama tako živ, da — kad bi se za trenutak pretpostavilo da bi on postojao i kad bi vanjski predmeti bili uništeni — ovi isti predmeti odjednom ponovo stvoreni, ne bi mogli povećati njegovu snagu. Smatrajmo, dakle, bez kolebanja, da naši osjeti imaju zbilja izvan nas uzrok, koji im mi pripisujemo, jer se činjenica, koja bi mogla proizići iz realne opstojnosti ovog uzroka ne bi mogla nikako razlikovati od onoga što mi osjećamo, i nikako se ne ugledajmo na one filozofe, c kojima govori Montaigne, koji, zapitani za načelo ljudske djelatnosti, ispituju čak i da li postoje ljudi. Daleko od toga da hoćemo zamagliti istinu, koju su priznali i skeptici, kad ne diskutiraju, ostavljamo učenim matefizičarima brigu da razviju načelo te istine: na njima je da odrede, ako je moguće, kakve se postupnosti drži naša duša na tom prvom koraku, koji ona čini izvan sebe, takoreći gurnuta i istovremeno zadržana gomilom opažaja, koji je, s jedne strane, privlače prema vanjskim predmetima, a s druge, jer pripadaju upravo samo njoj, čini se, da joj propisuju skučene granice, iz kojih joj ne dopuštaju da iziđe.

Od svih predmeta, koji na nas djeluju svojom prisutnošću, naše vlastito tijelo je predmet, čija opstojnost čini najveći utisak na nas, zato što nam ona pripada najneposrednije. Ali opstojnost našeg tijela osjećamo tek kad opazimo kakvu pa-

žnju ono od nas zahtijeva, da bismo odstranili opasnosti, koje ga okružuju. Kao uzrok tisuće potreba i do krajnje mjere osjetljivo na djelovanje vanjskih tijela, ono bi bilo brzo uništeno, kad se za njegovo održanje ne bismo stalno brinuli. To ne znači, da sva vanjska tijela prouzrokuju u nama neugodne osjete; čini se, da nam neka nadoknađuju štetu zadovoljstvom, koje nam pruža njihovo djelovanje. No nesreća je ljudskog udesa, što je bol u nama najživlje čuvstvo; zadovoljstvo nas manje dira i gotovo nikada nije dovoljno, da nas utješi. Uzalud su neki filozofi, gušeći svoje jauke u patnjama, smatrali, da bol nikako nije zlo, uzalud su neki drugi smatrali, da je najviša sreća u uživanju, ne ostavljajući ni mogućnost da ga umanjuje strah od njegovih posljedica, svi bi bolje poznavali našu prirodu, da su se zadovoljili, da najviše dobro ovog života ograniče na oslobođenje od bola i priznaju, da nam je kad se ne može doći do tog najvišeg dobra, dopušteno, da se njemu samo manje ili više približimo u razmjeru prema našim nastojanjima i našom opreznošću. Do tako prirodnih rasuđivanja neizbježno će doći svatko, tko samostalno misli i tko se oslobodio predrasuda bilo odgojem ili samostalnim proučavanjem. Ova će rasuđivanja biti posljedica prvog utiska, koji je čovjek primio od predmeta, i mogu se ubrojiti u one prve pokrete duše, koji su dragocjeni za istinske mudrace i dostojni, da ih oni razmatraju, ali njih je zanemarila ili odbacila školska filozofija, čije principe gotovo uvijek demantiraju.

Nužnost da svoje vlastito tijelo zaštitimo od boli i uništenja tjera nas, da među vanjskim predmetima ispitujemo, koji nam mogu biti korisni, a koji štetni, da bismo težili za korisnim i izbjegavali štetne. No čim počnemo u mislima razgledati ove predmete, otkrivamo među njima veliki broj bića, koja nam se čine potpuno slična nama, to jest, čiji je oblik sasvim sličan našemu i koji, ako možemo o tome suditi na prvi pogled, čini se da imaju iste opažaje kao mi: sve nas, dakle, navodi na misao, da oni imaju i iste potrebe kao mi i prema tome isti interes da ih zadovolje. Iz toga proizlazi, da mi moramo uvidjeti, od kako je velike koristi udruživanje s njima, da bismo u prirodi točno odredili, što nas može sačuvati, a što nam naškoditi. Idejno općenje je početak i potpora ovog udruživanja i nužno zahtijeva pronalazak znakova. Tako dolazi do oblikovanja društva, u vrijeme kojega su morali nastati jezici.

Ovo druženje s drugim ljudima, na koje nas primorava toliko snažnih pobuda, uskoro proširuje horizont naših ideja i razvija u nama ideje sasvim nove za nas i po svom izgledu veoma različite od onih, koje bismo sami imali bez pomoći drugih. Na filozofima je, da prosude, da li ovo uzajamno općenje, započeto zbog sličnosti, koju primjećujemo između naših osjeta i osjeta naših bližnjih, ne pomaže da se utvrdi ona nesavladiva težnja, kojoj smo pripisali opstojnost svih predmeta, koji na nas čine utisak. Da bih se vratio na svoj predmet, primijetit ću samo, da zadovoljstvo i korist, koje nalazimo u takvom udruživanju, bilo od priopćavanja naših ideja drugim ljudima, bilo od udruživanja njihovih ideja s našim, moraju pridonijeti, da se sve više i više učvršćuju veze zasnovanog društva i da ga čine što je moguće korisnijim za nas. No svaki član društva, tražeći da za samoga sebe poveća korist, koju on iz društva izvlači i suzbijajući u svakom drugom isto nastojanje, onemogućava, da svi imaju isti udio u dobrima, premda bi svi na to imali pravo. Na taj način zakonito pravo uskoro biva pogaženo onim barbarskim pravom nejednakosti nazvanim pravo jačega, čija nas primjena, čini se, izjednačuje sa životinjama i koje je tako teško ne zloupotrebiti. Tako snaga, koju je priroda dala nekim ljudima i koju bi oni nesumnjivo trebali da upotrebljavaju samo za potporu i zaštitu slabih, postaje, naprotiv, uzrok njihova ugnjetavanja. No ukoliko je ugnjetavanje okrutnije, utoliko ga slabi podnose teže, jer osjećaju, da ih ništa razumno nije moglo dovesti do podčinjenosti. A iz toga nastaje pojam nepravde i, prema tome, moralnoga dobra i zla, čije su podrijetlo toliki filozofi tražili i koje glas prirode, što odjekuje u svakom čovjeku, širi čak i među najprimitivnije narode. Iz istoga izvora potječe i ono prirodno pravo, koje nalazimo u nama i koje je izvor prvih zakona, što su ljudi morali da stvore, a koje je i bez pomoći ovih zakona katkada dovoljno jako, ako i ne da uništi ugnjetavanje, a ono da ga bar zadrži u izvjesnim granicama. Tako zlo, koje mi podnosimo od poroka naših bližnjih, stvara u nama refleksivnu spoznaju kreposti, suprotnih ovim porocima, a što je dragocjena spoznaja, koje bismo možda bili lišeni u potpunoj suglasnosti i jednakosti ljudi.

Tako stečenom idejom o pravednom i nepravednom i, prema tome, o moralnoj strani djelatnosti, mi smo prirodno dovedeni do ispitivanja, kakvo je u nama načelo koje djeluje, ili, što je isto, kakva je supstancija, koja hoće i koja poima.

Ne treba naročito duboko tražiti svojstva našeg tijela i ideju, koju mi o njemu imamo, da bismo otkrili što ova supstancija sa sposobnošću htijenja i mišljenja ne bi mogla biti: odatle proizlazi, da je biće, koje nazivamo *ja*, sastavljeno iz dva načela različite prirode, tako sjedinjena, da između pokreta jednoga i djelovanja drugoga vlada suglasnost, koju ne bismo mogli ni otkloniti ni promijeniti, i koja ih drži u uzajamnoj zavisnosti. Opažanje toga ropstva, tako nezavisnog od naše volje, združena s razmišljanjima, koja smo prisiljeni obaviti o prirodi oba ova načela pa i o njihovoj nesavršenosti, uzdiže nas do opažanja jedne svemoćne Inteligencije, kojoj dugujemo sve ono, što jesmo, i koja, prema tome, iziskuje naše obožavanje. A kao dokaz za njenu opstojnost dovoljno bi bilo samo naše unutrašnje čuvstvo, čak i kad se opća suglasnost drugih ljudi i suglasnost cijele prirode ne bi s njim slagale.

Očigledno je, dakle, da čisto intelektualni pojmovi poroka i kreposti, podrijetla i nužnosti zakona, duhovnosti duše, opstojnosti božje i naše dužnosti prema njemu, jednom riječju, istine, za kojima osjećamo najpreču i najnužniju potrebu, jesu rezultat prvih refleksivnih ideja, koje prouzrokuju naši osjeti.

Ma koliko ove prve istine bile interesantne za najplemenitiji dio našega ja, tijelo, s kojim je taj dio sjedinjen, uskoro ponovo obraća našu pažnju na sebe nužnošću, da se brinemo za njegove potrebe koje se neprestano umnožavaju. Njegovo uzdržavanje postavlja pred nas zadatak ili da predusretnemo zla, koja mu prijete ili da ga liječimo od onih, koja su ga snašla. Taj zadatak mi nastojimo izvršiti na dva načina: našim vlastitim otkrićima i istraživanjima drugih ljudi, istraživanjima, koja nam stavlja na raspoloženje naše druženje s njima. I na taj način moralo je nastati najprije ratarstvo, medicina i, napokon, sve najnužnije vještine. To su bile istovremeno ne samo naše najranije spoznaje, nego i izvor svih drugih spoznaja, pa čak i onih, koje svojom prirodom izgledaju vrlo udaljene od njih, a to je ono, što u daljnjem izlaganju moramo naročito razviti . . .

ENCIKLOPEDIJSKO STABLO SPOZNAJE

Poslije ovog izlaganja o raznim dijelovima naše spoznaje i osobinama, koje ih razlikuju, ostaje nam još samo da stvorimo jedno genealoško ili enciklopedijsko stablo, koje ih sjedi-

njuje na osnovu jedinstvenog gledišta, da pokaže njihovo podrijetlo i međusobnu povezanost. Odmah ćemo objasniti, u koju svrhu mislimo upotrebiti ovo stablo. Međutim, njegovo ostvarenje nije bez teškoća. Ma koliko naše filozofsko-povijesno izlaganje o podrijetlu ideja bilo od velike koristi za olakšanje takvog posla, ne treba misliti, da enciklopedijsko stablo treba, a kamoli da može biti potpuno podčinjeno ovom izlaganju. Opći sistem znanosti i vještina jedna je vrsta labirinta, krivudavog puta, na koji duh polazi, a da ne poznaje smjer, kojega treba da se drži. Neprestano gonjen svojim potrebama i potrebama tijela, s kojim je sjedinjen, on najprije proučava predmete, koji mu se prvi predstavljaju i proniče koliko god može dublje u spoznaju ovih predmeta. Uskoro nailazi na teškoće, koje ga zaustavljaju i on, bilo u nadi ili čak iz očajanja, kreće jednim novim putem, da bi ih svladao. Vraća se zatim svojim stopama, prelazi katkada prve prepreke, da bi naišao na nove i, prelazeći brzo s predmeta na predmet, vrši u vezi sa svakim od tih predmeta, u različitim razmacima kao i na mahove, niz radnji, čiji je diskontinuitet nužna posljedica samo nastanka njegovih ideja. No ovaj bi nered, iako s duhovnog gledišta filozofski, iznakazio ili bolje potpuno negirao enciklopedijsko stablo, kojim bi se htio predstaviti.

Uostalom, kao što smo već pokazali govoreći o logici, većina znanosti, za koje se misli, da u sebi sadrže načela svih drugih i koja iz ovog razloga treba da zauzimaju prva mjesta u enciklopedijskom redu, nemaju isti položaj u genealoškom redu ideja, zato što one nisu prvo pronađene. Zapravo, naše prvobitno proučavanje moralo je biti proučavanje pojedinačnih stvari, a tek pošto su shvaćena njihova pojedinačna i očigledna svojstva, mi smo u našem duhu apstrakcijom istraživali njihova opća svojstva i osnovali metafiziku i matematiku. Tek poslije duge upotrebe prvobitnih znakova usavršili smo vještinu tih znakova toliko, da smo mogli od njih načiniti znanost: upravo tek poslije dugog niza radnji, koje su se odnosile na predmete naših ideja mi smo konačno refleksijom dali pravila samim ovim radnjama.

Napokon, sistem naših spoznaja sastavljen od različitih grana, od kojih mnoge imaju jednu jedinu točku, koja ih spaja i kako, kad se pođe od ove točke, nije moguće da se istovremeno ide svim putovima, to je prirodna sklonost različitih duhova ono, što određuje izbor. Isto je tako prilično rijetko,

da jedan duh istovremeno prijeđe veliki broj različitih grana spoznaje. U proučavanju prirode svi ljudi su kao po sporazumu nastojali zadovoljiti najnužnije potrebe, ali kad su od ovoga prešli na manje neophodne spoznaje oni su ih morali međusobno podijeliti i pokrenuti, kako bi s njihovih različitih stanovišta išli gotovo jednakim korakom. Na taj način su neke znanosti bile takoreći suvremene, ali se u povijesnom redu napretka duha one mogu obuhvatiti samo sukcesivno.

Zato se enciklopedijski rad naših spoznaja ne poklapa s povijesnim. On se pak sastoji u okupljanju spoznaja na najmanji mogući prostor i takoreći u postavljanju filozofa iznad ovog prostranog labirinta, na uzvišeno stanovište, s kojega može istodobno opažati i znanosti i glavne vještine, jednim pogledom vidjeti predmete svojih spekulacija i radnje, koje on može vršiti s ovim predmetima, razlikovati opće grane ljudskih spoznaja, točke, koje ih razdvajaju i točke, koje ih spajaju, i katkada, čak predvidjeti skrivene puteve, koji ih povezuju. To je neka vrsta geografske karte svijeta, kojom treba pokazati glavne zemlje, njihov položaj i njihove uzajamne zavisnosti, put u pravoj crti, koji postoji od jedne do druge, put često presječen tisućama prepreka, koje mogu biti poznate samo stanovnicima ili putnicima svake pojedine zemlje i koje bi mogle biti obilježene samo u naročitim, vrlo detaljnim kartama. Ove naročite karte bit će različiti članci *Enciklopedije*, a stablo ili shematski pregled predstavljat će u njoj kartu svijeta.

No, kao što su na općim kartama Zemljine lopte, na kojoj živimo, predmeti manje ili više približeni i pružaju različiti izgled prema gledištu, što ga je imalo oko geografa, koji je pravio kartu, isto tako će oblik enciklopedijskog stabla zavisiti od gledišta, na koje se postavimo radi razmatranja kulturnog svemira. Može se, dakle, zamisliti toliko različitih sistema ljudskoga znanja, koliko i različitih projekcija mapa svijeta, i čak će svaki od ovih sistema moći da ima neku posebnu prednost u odnosu na druge. Uopće, nema učenjaka, koji u središte svojih znanosti rado ne stavljaju onu znanost, kojom se oni bave, gotovo isto tako kao što su prvi ljudi stavljali sebe u središte svijeta, uvjereni da je svemir načinjen radi njih. Težnja većine ovih učenjaka, promatrana s filozofskog stanovišta, našla bi možda dosta valjanih razloga, da se opravda i onda, kada se uzme u obzir samoljublje.

Iako bi predstavljalo samo jedan od ovih sistema, ono enciklopedijsko stablo, koje bi izvješćivalo o najvećem broju veza i odnosa među znanostima, bez sumnje bi zasluživalo da bude pretpostavljeno drugima. No možemo li sebi laskati, da smo takvo pronašli? Priroda je, to nikada nije suvišno ponoviti, sastavljena samo od pojedinačnih stvari, koje su prvobitni predmet naših osjeta i naših neposrednih opažaja. Doduše, mi kod ovih pojedinačnih stvari opažamo i zajednička svojstva, prema kojima ih uspoređujemo, i različita svojstva, prema kojima ih razlikujemo, i upravo tim svojstvima označenim apstraktnim imenima mi smo se i rukovodili pri stvaranju različitih razreda, u koje smo ove predmete svrstali. No često se događa, da neka stvar, koju smo prema jednoj ili više njezinih svojstava stavili u jedan razred, ulazi u drugi po nekim drugim svojim svojstvima i mogao bi s isto toliko prava u njemu naći svoje pravo mjesto. U općoj se podjeli, dakle, ne može izbjeći proizvoljnosti. Najprirodniji raspored bio bi onaj, u kome bi predmeti dolazili jedan za drugim u neosjetnim prelazima, koji istovremeno služe i da ih izdvajamo i da ih sjedinjujemo. No budući da poznajemo samo malen broj stvari, ne možemo obilježiti ove prijelaze. Svemir je prostrani ocean, na površini kojega primjećujemo izvjesne manje ili veće otoke, veza kojih nam je s kontinentom skrivena.

Stablo naših znanja moglo bi se sastaviti na taj način, što bi se ona podijelila bilo na prirodna i objavljena, bilo na korisna i prijatna, bilo na spekulativna i praktična, bilo na očigledna, izvjesna, vjerojatna i svijesna, bilo na spoznaje stvari i spoznaje znakova, i tako u beskonačnost. Mi smo izabrali podjelu, za koju nam se čini, da u najvećoj mogućoj mjeri odgovara u isti mah i enciklopedijskom redosljedu naših znanja i njihovom genealoškom redu. Ovu podjelu dugujemo jednom slavnom piscu, o kome ćemo kasnije govoriti u ovoj raspravi; međutim, mi smo smatrali, da u njoj treba izvršiti neke izmjene, o kojima ćemo vas obavijestiti. No mi smo odviše uvjereni, da će proizvoljnost uvijek vladati u jednoj takvoj podjeli, da bismo vjerovali, da je naš sistem jedini i najbolji; bit ćemo zadovoljni, ako naš rad ne bude odbačen od vrijednih ljudi. Mi nikako ne želimo biti nalik na one brojne prirodoslovce, koje je jedan suvremeni filozof s toliko razloga kritizirao, a koji su, neprestano zauzeti podjelom prirodnih tvorbi na rodove i vrste za ovaj posao utrošili vrijeme, koje bi mnogo

bolje iskoristili, da su proučavali same one tvorbe. Što bi se reklo o nekom graditelju koji, dobivši zadaću da podigne neku ogromnu zgradu, provodi sav svoj život crtajući njen plan, ili o nekom znatiželjniku, koji nakanivši da razgleda jednu prostranu palaču, troši sve svoje vrijeme na promatranje njena ulaza?

Predmeti, kojima se naša duša bavi, jesu ili duhovni ili materijalni, a naša se duša njima bavi ili neposrednim ili refleksivnim idejama. Sistem neposrednih spoznaja može se sastojati samo od potpuno pasivnog i gotovo mehaničkog okupljanja ovih istih spoznaja: to je ono, što se zove pamćenje. Refleksija ima, kao što smo već vidjeli, dvije vrste: jedna rasuđuje o predmetima neposrednih ideja, a druga ih oponaša. Tako su pamćenje, razum u užem smislu i mašta, tri različita načina, kojima naša duša obrađuje predmete svojih misli. Maštu mi ovdje nikako ne shvaćamo kao sposobnost, koja treba da predočuje stvari, zato što ova sposobnost ne bi bila ništa drugo nego samo pamćenje opaženih predmeta, koje bi bilo neprestano zaposleno, da nije potpomognuto pronalaženjem znakova. Mi shvaćamo maštu u jednom plemenitijem i preciznijem smislu kao darovitost stvaranja oponašanjem.

Ove tri sposobnosti obrazuju najprije tri glavna dijela našeg sistema i tri opća predmeta ljudskih spoznaja: Povijest, koja odgovara pamćenju, Filozofiju, koja je plod razuma, i Lijepe vještine, koje stvara mašta. Razum stavljamo prije mašte, zato što nam ovaj red izgleda čvrsto zasnovan i primjeren prirodnom napretku radnje duha: mašta je stvaralačka sposobnost, a duh, prije nego što namjerava stvarati počinje rasuđivati o onome, što vidi i onome, što spoznaje. Jedan drugi motiv, koji treba da bude odlučujući u tome, da se razum postavi prije mašte, jest činjenica, da se u ovoj posljednjoj sposobnosti duše druge dvije nalaze u izvjesnoj mjeri sjedinjene, da se u njoj razum združuje s pamćenjem. Duh stvara i zamišlja samo one predmete, koji su slični onima, koje je on spoznao neposrednim idejama i osjetima; ukoliko se više udaljuje od ovih predmeta, utoliko su tvorbe, koje on stvara neobičnije i neprijatnije. Tako je i u oponašanju prirode sama invencija podčinjena izvjesnim pravilima, a to su pravila, koja uglavnom čine filozofski dio lijepih vještina, dosada dosta nesavršen, zato što može biti samo djelo genija, a genij više voli da stvara, nego da diskutira.

Napokon, kad se ispita napredak razuma u njegovim sukcesivnim radnjama, dokazat će se još i da on treba da stoji prije mašte u redu naših sposobnosti i zato, što posljednjim radnjama, koje obavlja s predmetima, u neku ruku vodi mašti: jer se ove radnje sastoje samo u stvaranju, takoreći, općih bića koja, odvojena apstrakcijom od svog uzroka, nisu više neposredni poticaji naših osjetila. Tako su metafizika i matematika, od svih znanosti, koje pripadaju razumu, one znanosti, u kojima mašta ima najviše udjela. Stoga tražim oproštaj za naše umjetničke duše, koje matematiku smatraju ništavom jer one bez sumnje i ne pomišljaju da su joj tako bliske i da ih od nje razdvaja možda samo metafizika. Mašta u nekog matematičara, koji otkriva, ne radi manje nego u pjesnika, koji stvara. Istina je, da se oni različito odnose prema svojim predmetima: matematičar ga razotkriva i analizira, pjesnik ga oblikuje i uljepšava. Istina je isto tako i da ovaj različiti način djelovanja odgovara različitim vrstama duhova, a upravo zato se talenti velikog matematičara i velikog pjesnika ne nalaze možda nikada zajedno. No, bilo da se isključuju ili ne, oni nikako nemaju prava da se uzajamno preziru. Od svih velikih ljudi antike Arhimed možda najviše zaslužuje, da bude stavljen pored Homera. Nadam se, da će se ova digresija oprostiti jednom matematičaru, koji voli svoju vještinu, ali koji nikako ne želi biti optužen, da je njen slijepi obožavalac, i ja se ponovo vraćam svom predmetu.

Opću podjelu tijela na duhovna i materijalna dovršava potpodjela na tri opće grane. Povijest i filozofija bave se podjednako ovim dvjema vrstama stvari, a mašta djeluje samo prema čisto materijalnim stvarima, što je novi razlog, da je stavimo na posljednje mjesto u redu naših sposobnosti. Na čelu duhovnih bića stoji Bog, koji treba da zauzima prvo mjesto po svojoj prirodi i po našoj potrebi da ga spoznamo. Ispod ovog Najvišeg bića su stvoreni duhovi, o opstojnosti kojih nas naučava Objava. Zatim dolazi čovjek, koji, sastavljen iz dva načela svojom dušom je nalik na duhove, a svojim tijelom na materijalni svijet, i napokon onaj prostrani svemir, koji mi nazivamo tjelesni svijet ili priroda. Mi ne znamo, zašto je slavni pisac, koji nam služi kao vođa u ovoj podjeli, u svom sistemu stavio prirodu prije čovjeka. Čini se, naprotiv, da sve navodi na to, da se čovjek stavi na prijelaz, koji dijeli Boga i duhove od materijalnih tijela.

Povijest, ukoliko se odnosi na Boga, sadrži ili Objavu ili predaju i prema ova dva gledišta dijeli se na posvećenu i crkvenu povijest. Povijest čovjeka ima za predmet ili njegove čine ili njegovu spoznaju i prema tome je ili politička ili kulturna, to jest podijeljena je između velikih naroda i velikih genija, između kraljeva i ljudi od pera, između zavojevača i filozofa. Napokon, povijest prirode povijest je bezbrojnih tvorbi, koje se u njoj opažaju i ona tvori mnoštvo grana, čiji je broj gotovo jednak broju ovih različitih tvorbi. Među ovim različitim granama treba neizostavno istaći povijest vještina, koja nije ništa drugo do povijest upotrebe prirodnih tvorbi, kojima su se ljudi koristili, da bi zadovoljili svoje potrebe ili svoju radoznalost.

To bi bili glavni predmeti pamćenja. Pređimo sada na sposobnost razmišljanja i rasuđivanja. Budući da i duhovna i materijalna bića, kojima se ona bavi, imaju neka opća svojstva, kao što su opstojnost, mogućnost i trajanje, ispitivanje ovih svojstava čini najprije onu granu filozofije, od koje sve druge unekoliko posuđuju svoja načela i koja se naziva Ontologija ili znanost o bitku ili Opća metafizika. Odavde se spuštamo k različitim pojedinačnim stvarima i podjele, koje znanost pruža o različitim stvarima napravljene su po istom planu kao i u povijesti.

Znanost o Bogu, nazvana Teologija, ima dvije grane. Prirodna teologija obuhvaća samo onu spoznaju o Bogu, koju stvara sam razum, spoznaju koja nije velikog opsega, a Teologija objave izvlači iz posvećene povijesti mnogo potpuniju spoznaju o ovom Biću. Iz ove iste Teologije objave proizlazi i znanost o stvorenim duhovima. Smatrali smo, da i ovdje treba da se udaljimo od našega pisca. Čini nam se da ova znanost, shvaćena kao ono što pripada razumu, ne treba nikako da bude podijeljena, kao što je to bila kod njega, na teologiju i na filozofiju, budući da objava nije ništa drugo nego primjena razuma na činjenice objave. Može se reći, da ona pripada povijesti po dogmama, koje naučava, a filozofiji po zaključcima, koje izvlači iz tih dogmi. Stoga bi odijeliti teologiju od filozofije značilo iščupati iz korijena izdanak, koji je prirodno sjedinjen. Isto se tako čini, da znanost o duhovima pripada mnogo neposrednije teologiji objave nego prirodnoj teologiji.

Prvi dio znanosti o čovjeku jest znanost o duši i ona ima za svrhu ili spekulativnu spoznaju ljudske duše ili spoznaju

njenih radnji. Spekulativna spoznaja duše djelomično vodi podrijetlo iz prirodne teologije, a djelomično iz teologije objave i zove se Pneumatologija ili Posebna metafizika. Spoznaja njenih radnji dijeli se dalje na dvije grane, jer ove radnje mogu imati za predmet ili otkrivanje istine ili moralno djelovanje. Traženje istine, što je svrha logike, stvara vještinu prenošenja istine na druge. Tako primjena logike djelomično koristi nama samima, a djelomično bićima sličnim nama. Pravila morala ne odnose se toliko na osamljenog čovjeka i nužno pretpostavljaju čovjeka u društvu s drugim ljudima.

Znanost o prirodi nije ništa drugo nego znanost o tijelima. Budući da tijela imaju svojstva, koja su im zajednička, kao što su neprodornost, pokretljivost i protežnost, to znanost o prirodi treba da započne s proučavanjem ovih svojstava. Ona imaju jednu, takoreći čisto intelektualnu stranu, kojom otvaraju beskrajno polje spekulacijama duha, i jednu materijalnu i opipljivu stranu, po kojoj se mogu mjeriti. Intelektualna spekulacija odgovara Općoj fizici, koja je upravo metafizika tijela, dok je mjerenje predmet Matematike, čije podjele gotovo nemaju kraja.

Obje ove znanosti vode Posebnoj fizici, koja proučava tijela sama za sebe i ima za predmet samo pojedinačne stvari. Među tijelima, čije su osobine značajne za našu spoznaju, naše tijelo mora zauzimati prvo mjesto, a neposredno za njim idu ona tijela, čija je spoznaja najnužnija za naše održavanje — odakle proizlazi Anatomija, Poljoprivreda, Medicina i njihove različite grane. Napokon, sva prirodna tijela, podvrgnuta našem ispitivanju, stvaraju druge bezbrojne dijelove Racionalne fizike.

Slikarstvo, Skulptura, Arhitektura, Poezija, Muzika i njihove različite grane, sačinjavaju treću opću grupu, koja nastaje iz mašte i čiji su dijelovi obuhvaćeni imenom Lijepe vještine. One bi se mogle obuhvatiti isto tako općim nazivom Slikarstvo, zato što se sve lijepe vještine svode na slikanje i razlikuju se samo po sredstvima, koja upotrebljavaju. Napokon, mogle bi se sve obuhvatiti i nazivom Poezija, uzimajući ovu riječ u njenom prvobitnom značenju, koje ne znači ništa drugo nego invenciju ili stvaranje.

To bi bili glavni dijelovi našega enciklopedijskog stabla.

D'Alembert: »Uvodna rasprava u enciklopediju«; izd. Kultura, Beograd, 1955.; 4.—8., 26.—32. — Prema prijevodu *Dragana M. Jeremića,* priredio *Danilo Pejović.*

CONDILLAC

OBRAZLOŽENI IZVOD IZ RASPRAVE O OSJETIMA

Glavna je svrha ovom djelu pokazati kako sve naše spoznaje i sve naše sposobnosti potječu iz osjetila, ili točnije rečeno, iz osjeta, jer osjetila su, zapravo, samo prigodni uzrok. Ona ne osjećaju, jedino duša osjeća posredstvom organa, a iz osjeta, koji je modificiraju, ona izvlači sve svoje spoznaje i sve svoje sposobnosti.

Ovo istraživanje može veoma mnogo pridonijeti napretku vještine rasuđivanja; jedino ono je može objasniti sve do njenih prvih načela. Ne ćemo, naime, otkriti siguran način, kako da stalno upravljamo našim mislima, ako ne znamo, kako su se oblikovale. Što da očekujemo od onih filozofa, koji neprestano pribjegavaju nekom nagonu, koji ne znaju odrediti? Zar ćemo se hvastati da presušujemo izvor naših zabluda, dotle dok naša duša djeluje tako tajanstveno? Potrebno je, dakle, da sebe promatramo već od prvih osjeta koje budemo osjetili; treba objasniti razlog naših prvih radnji, povratiti se podrijetlu naših ideja, izložiti njihovo nastajanje, slijediti ih do granica, koje nam je priroda odredila: jednom riječju potrebno je, kao što kaže Bacon, obnoviti sav ljudski razum . . .

Rasprava o osjetima jedino je djelo gdje je čovjek lišen svih svojih navika. Promatrajući osjet u njegovu postanku, dokazuje se, kako dolazimo do upotrebe naših sposobnosti, i oni, koji budu dobro shvatili sistem naših osjeta, priznat će, da više nije potrebno pribjegavati neodređenim riječima kao što su nagon, nesvijesni pokreti i slično, a ako ih upotrebljavamo, moći ćemo od njih napraviti barem jasne pojmove.

No da bismo ispunili svrhu ovog djela, trebalo je bezuvjetno izložiti načelo svih naših radnji, stoga ih nikada ne gubimo iz vida. Dostajat će, da to naznačimo u ovom izvodu.

Kada čovjek ne bi imao nikakva interesa da se bavi svojim osjetima, utisci, koje bi predmeti činili na nj, prošli bi kao sjene i ne bi ostavili nikakvih tragova. Poslije nekoliko godina bio bi kao i u prvom trenutku, a da nije stekao nikakvu spoznaju i bez drugih sposobnosti, osim osjeta. No priroda njegovih osjeta ne dopušta mu da ostane u toj obamrlosti. Budući da su osjeti nužno ugodni ili neugodni, on je zainteresiran da traži jedne i da izbjegava druge, i što je življa opreka zadovoljstva i patnje, to ona prouzrokuje više radnje u našoj duši.

Tada nam nedostatak nekog predmeta, koji smatramo nužnim za našu sreću, zadaje onu nelagodnost, onaj nemir koji nazivamo *potrebom*, odakle potječu naše žudnje. Ove se potrebe ponavljaju prema prilikama, često se čak stvaraju i nove, i to je ono što razvija naše spoznaje i naše sposobnosti.

Locke je prvi primijetio da je prvo načelo naših određenja nemir, prouzrokovan nedostatkom nekog predmeta. No on izvodi nemir iz žudnje, a upravo je protivno. Osim toga, on postavlja mnogo veću razliku između žudnje i volje, nego što zapravo postoji; napokon, on promatra utjecaje nemira samo u takvu čovjeku, koji se može služiti svim svojim osjetilima i svim svojim sposobnostima.

Preostaje, dakle, da se dokaže, da je taj nemir prvo načelo, koje nam daje navike da dotičemo, vidimo, čujemo, osjećamo, kušamo, uspoređujemo, rasuđujemo, razmišljamo, želimo, ljubimo, mrzimo, plašimo se, nadamo se, hoćemo; da, jednom riječju, iz njega proizlaze sve navike duše i tijela.

Stoga je bilo potrebno da se pođe dalje, nego što je išao taj filozof. No u nemogućnosti, u kojoj se nalazimo, da promatramo naše prve misli i naše prve kretnje, trebalo je odgonetati, pa je prema tome, bilo potrebno učiniti različite pretpostavke.

Međutim, nije bilo dovoljno doći samo do osjeta. Da bismo otkrili napredak svih naših spoznaja i svih naših sposobnosti, bilo je važno prozreti što dugujemo pojedinim osjetilima, u koje se istraživanje još nitko nije upustio. Tako su nastala četiri dijela *Rasprave o osjetima:*

Prvi, koji raspravlja o osjetilima, koja sama o sebi ne sude o vanjskim predmetima;

Drugi, o opipu ili jedinom osjetilu, koje samo o sebi sudi o vanjskim predmetima;

Treći, kako opip poučava druga osjetila, da sude o vanjskim predmetima;

Četvrti, o potrebama, o idejama i o vještini izolirana čovjeka, koji raspolaže svim osjetilima.

Ovo izlaganje jasno pokazuje, da je svrha toga djela pokazati, koje ideje dugujemo pojedinom osjetilu i kako nam ona, kada se sjedine, daju sve spoznaje potrebne za naš opstanak. Od osjeta potječe dakle cio sistem čovjeka, potpun sistem, dijelovi kojega su povezani i međusobno se podržavaju. To je povezanost istinâ: prva promatranja pripremaju ona, koja ih slijede, posljednja potvrđuju ona, koja im prethode. Ako, na primjer, čitajući prvi dio pomislimo, da oko samo o sebi ne može suditi o veličinama, oblicima, položajima i udaljenostima, sasvim smo u to uvjereni, kada u trećem dijelu saznamo, kako mu opip pruža sve te ideje.

Ako ovaj sistem počiva na pretpostavkama, svi zaključci koje izvlačimo potvrđeni su našim iskustvom. Nema, na primjer, čovjeka koji bi bio ograničen na njuh; takva životinja ne bi se mogla brinuti za svoj opstanak. No, zbog istinitosti rasuđivanja, koja smo učinili promatrajući ga, dovoljno je malo razmišljanja o nama samima, da uvidimo, da bismo njuhu mogli dugovati sve ideje i sve sposobnosti, koje otkrivamo u tom čovjeku, i da samo tim osjetilom ne bismo mogli steći druge. Mogli smo se zadovoljiti da promatramo njuh ne obazirući se na vid, sluh, okus i opip. Ako smo zamislili neke pretpostavke, to je zato, što one olakšavaju ovu apstrakciju . . .

KRATAK PREGLED DRUGOGA DIJELA

S jedne strane, sve naše spoznaje potječu iz osjetila; s druge pak, naši su osjeti samo naši načini bitka. Kako dakle možemo vidjeti predmete izvan nas? Doista, čini se, da bismo trebali vidjeti samo našu različito modificiranu dušu . . .

Dokazali smo, da bi s osjetima njuha, sluha, okusa i vida čovjek sebe smatrao mirisom, zvukom, ukusom, bojom i da ne bi dobio nikakvu spoznaju o vanjskim predmetima.

Isto je tako sigurno, da bi i s osjetilom opipa bio u istom neznanju, kad bi ostao nepomičan. Opažao bi samo osjete, koje bi u njemu izazvao okolni zrak: bilo bi mu toplo ili hladno, osjećao bi zadovoljstvo ili bol, a to su načini bitka, u kojima ne bi opažao ni okolni zrak niti ikakvo tijelo. Osjećao bi samo sebe.

Tri su stvari potrebne, da bi taj čovjek mogao suditi da tijela postoje: jedna, da njegovi udovi budu potaknuti na kretanje; druga, da njegova ruka, glavni organ opipa, bude položena na njegovo tijelo i na ono što ga okružuje; i posljednja, da među osjetima, koje njegova ruka osjeća, bude jedan, koji nužno predstavlja tijela.

Dio protežnosti jest neprekidnost, oblikovana dodirivanjem drugih protegnutih dijelova; neko je tijelo neprekidnost, oblikovana dodirivanjem drugih tijela; i općenito, neprekidnost je oblikovana dodirivanjem drugih neprekidnosti. O tom tako sudimo i nismo u stanju da o tome imamo drugi pojam, jer protežnost možemo napraviti samo pomoću protežnosti i tijela samo pomoću tijela.

Prema tome, ili nam opip ne će dati nikakvu spoznaju o tijelima, ili će, među osjetima, koje mu dugujemo, biti jedan, koji ne ćemo opaziti kao način bitka nas samih, već radije kao način bitka neke neprekidnosti oblikovane dodirivanjem drugih neprekidnosti. Potrebno je, da budemo prisiljeni, da sam taj osjet smatramo protežnošću.

Ako dakle pretpostavimo, da kip rasuđuje, da bismo s njega prešli na tijelo, pretpostavljamo pogrešno; jer sigurno nema rasuđivanja, koje bi ga navelo da učini taj prijelaz, a uostalom kip ne može početi s rasuđivanjem.

No, umjesto njega rasuđivala je priroda: ona ga je osposobila da se pokreće, da dotiče i da, dotičući, ima osjet po kojemu će prosuditi da i izvan njegova osjetilnog bića ima neprekidnosti oblikovanih dodirivanjem drugih neprekidnosti, i prema tome, protežnosti i tijela. To je izloženo u drugom dijelu *Rasprave o osjetima* . . .

KRATAK PREGLED ČETVRTOGA DIJELA

Budući da su sva osjetila poučena, treba još samo istražiti potrebe, koje moramo zadovoljiti radi našeg opstanka. Četvrti dio pokazuje utjecaj tih potreba, red, kojim nas one navode na proučavanje predmeta, koji stoje u odnosu prema nama, te kako postajemo sposobni za predviđanja i radinost, okolnosti, koje tome pridonose i kakvi su naši prvi sudovi o korisnosti i ljepoti stvari. Ukratko, vidi se, kako čovjek, koji je isprva bio samo osjetilna životinja, postaje misaona životinja, sposobna da se sama brine za svoj opstanak.

Ovdje se dovršava sistem ideja, kojim je ovo djelo počelo. Dat ću njegov kratak pregled.

Riječ ideja izražava nešto, što, usudio bih se reći, još nitko nije dobro objasnio. Odatle i neslaganje o njihovu podrijetlu.

Osjet tako dugo nije ideja, dok ga smatramo samo osjećajem, koji se ograničava da modificira dušu. Ako sada osjećam bol, ne ću reći da imam ideju o bolu, reći ću da ga osjećam. No ako se podsjetim nekog bola, koji sam iskusio, tada su sjećanje i ideja jedno te isto; i ako kažem, da imam ideju o bolu, o kome mi govore, a koji nisam nikada osjetio, znači da o njemu sudim prema bolu, koji sam osjetio ili prema bolu koji sada trpim. U prvom slučaju ideja i sjećanje još se ne razlikuju. U drugom, ideja je osjećaj sadašnjeg bola modificiran sudovima, koje već imam, kako bih sebi predočio tuđu bol.

Sadašnji osjeti sluha, okusa, vida i njuha samo su osjećaji, sve dok ta osjetila još uopće nisu poučena od opipa, jer ih duša tada može shvatiti kao modifikacije same sebe. No, ako ti osjećaji postoje tek u sjećanju, koje ih priziva, oni postaju ideje. Tada ne kažemo: *imam osjećaj onoga, što sam bio*, već kažemo: *sjećam se toga ili imam ideju.*

Sadašnji i prošli osjet tvrdoće jedini je sam o sebi istodobno osjećaj i ideja. Osjećaj je u odnosu na dušu koju modificira, ideja je u odnosu na nešto vanjsko.

Taj nas osjet uskoro prisiljava, da sudimo kako sve modifikacije, koje naša duša prima opipom, postoje izvan nas, i stoga je svaki osjet opipa predstavnik predmeta što hvata ruka.

Opip, koji je naviknut da prenosi svoje osjete izvan sebe, navikava na to i druga osjetila. Svi naši osjeti čine nam se svojstvima predmeta, koji nas okružuju; oni ih dakle predstavljaju, oni su ideje.

Očito je, međutim, da nas te ideje ne upoznavaju s onim, što su bića sama o sebi; one ih slikaju tek u odnosu na nas i već to dokazuje, koliko su uzaludni napori filozofa, koji tvrde da prodiru u prirodu stvari.

Naši se osjeti skupljaju izvan nas i tvore toliko skupova, koliko razlikujemo osjetilnih predmeta. Odatle dvije vrste ideja: jednostavne ideje i složene ideje.

Svaki osjet uzet zasebno može se smatrati jednostavnom idejom; složena je ideja sastavljena od više osjeta, koje sjedinjujemo izvan nas. Bjelina ovog papira, na primjer, jed-

nostavna je ideja, a skup više osjeta, kao što su tvrdoća, oblik, bjelina i t. d. jest složena ideja.

Složene su ideje potpune ili nepotpune; prve obuhvaćaju sva svojstva stvari koju predstavljaju, druge obuhvaćaju tek jedan dio. Budući da ne spoznajemo prirodu bića, nema takvih, o kojima bismo mogli sastaviti potpunu ideju, te se moramo ograničiti da otkrivamo svojstva, koja imaju u odnosu na nas. Potpune ideje nalazimo tek u matematici, jer ova znanost ima za predmet samo apstraktne pojmove.

Ako dakle upitamo, što je tijelo, treba odgovoriti: *to je onaj skup svojstava, koji dotičete, vidite, i t. d., kada je predmet prisutan; a kada je predmet odsutan, to je sjećanje na svojstva, koja ste doticali, vidjeli i t. d.*

Ovdje se ideje dijele još u dvije vrste: jedne nazivamo osjetilnima, druge intelektualnim. Osjetilne ideje predočuju nam predmete, koji sada djeluju na naša osjetila; intelektualne ideje predočuju nam one, koji su iščezli, pošto su ostavili svoj utisak. Te se ideje ne razlikuju jedne od drugih više, nego li se sjećanje razlikuje od osjeta.

Što imamo bolje pamćenje, to smo sposobniji da stječemo intelektualne ideje. Te su ideje osnov naših spoznaja, kao što su osjetilne ideje njihovo podrijetlo.

Taj osnov postaje predmet našeg razmišljanja; u razmacima se možemo baviti isključivo njime, ne služeći se uopće osjetilima. Radi toga taj se osnov u nama pojavljuje kao da je svagda postojao; reklo bi se da je prethodio svim vrstama osjeta, te ga više ne možemo razmatrati u njegovu načelu. Odatle zabluda o prirođenim idejama.

Ako su nam dobro poznate, intelektualne nam se ideje predočuju gotovo uvijek, kada to hoćemo. Pomoću njih sposobni smo da bolje prosuđujemo predmete, koje susrećemo. One se neprestano uspoređuju s osjetilnim idejama i pomoću njih otkrivamo odnose, koji predstavljaju nove intelektualne ideje, kojima se obogaćuje osnov naših spoznaja.

Promatrajući odnose sličnosti, svrstavamo u isti razred sve osobe, kod kojih primjećujemo ista svojstva. Promatrajući odnose razlike umnažamo razrede, podređujemo jedne drugima ili ih razlikujemo u svakom pogledu. Odatle vrste, rodovi, apstraktne i opće ideje.

No, nemamo opće ideje, koja ne bi bila posebna. Prvi predmet, koji imamo prilike da opazimo, uzorak je, na koji prenosimo sve, što mu je slično; ta ideja, koja je isprva bila

samo pojedinačna, postaje toliko općenitija, koliko je slabije oblikovana naša sposobnost razlikovanja.

Prelazimo dakle odmah od posebnih ideja na vrlo općenite, i silazimo podređenim idejama, samo koliko je potrebno da bi nam manje izbjegle razlike stvari.

Sve te ideje oblikuju samo jedan lanac; osjetilne se vežu s pojmom protežnosti, tako da nam sva tijela izgledaju samo različito modificirana protežnost. Intelektualne se vežu s osjetilnim, odakle vuku svoje podrijetlo, stoga se one često obnavljaju pri najneznatnijem utisku, koji je izazvan u osjetilima. Potreba, koja nam ih je pružila, jest načelo, koje ih nama vraća; i ako one neprestano prolaze i ponavljaju se pred duhom, znači da se naše potrebe neprestano ponavljaju i slijede.

Takav je općenito sistem naših ideja. Da bismo ga prikazali tako jednostavno i jasno, bilo je potrebno analizirati radnje osjetila. Filozofi nisu poznavali tu analizu i stoga su loše rasuđivali o tom predmetu.

Naslov originala: Condillac; »*Traité des sensations*«, Première partie, par T. — V. Charpentier, huitième édition. Paris, Hachette, s. a., pp. 22.—23.; 26.—30.; 42.—45.; 52.—57. — Prevela *Dubravka Zorić*.

LAMETTRIE

ČOVJEK STROJ

O FILOZOFSKIM SISTEMIMA

Mudracu nije dovoljno proučavati Prirodu i Istinu: on mora imati smjelosti da je kaže u korist malog broja onih, koji hoće i koji mogu da misle; jer, što se tiče ostalih, koji su dobrovoljni robovi predrasuda, njima je taman toliko moguće doći do istine, koliko i žabama da lete.

Filozofske sisteme o čovječjoj duši svodim na dva. Prvi i najstariji, jest sistem Materijalizma; drugi — sistem Spiritualizma.

Metafizičari, koji su nabacili ideju, da bi materija mogla imati moć mišljenja, nisu svoj um osramotili. Zašto? Zato, što imaju tu prednost (jer tu se ne radi o jednoj prednosti), što su se loše izrazili. Zaista, pitati, da li materija može misliti, ne uzimajući je drukčije nego u njoj samoj, znači pitati, da li materija može otkucavati sate. Unaprijed se već vidi da ćemo izbjeći onu podvodnu stijenu, na koju je gospodin Locke imao nesreću da nasjedne.

Leibnizovci, sa svojim »monadama«, istakli su jednu nerazumljivu hipotezu. Oduhovili su materiju prije nego materijalizirali dušu. Kako se može definirati neko biće, čija nam je priroda apsolutno nepoznata?

Istu pogrešku su počinili Descartes i kartezijanci, među koje se već odavno ubrajaju malbranšovci. Usvojili su dvije različite supstancije u čovjeku, kao da su ih vidjeli i dobro prebrojili.

Najpametniji su rekli, da se duša može spoznati jedino na svjetlosti vjere: međutim, kao razumna bića, oni su mislili, da mogu sebi pridržati pravo, da sude o tome, što su Evanđelja htjela kazati riječju »duh«, kojom se služe govoreći o ljud-

skoj duši; i ako se u svojim istraživanjima tu ne slažu s teolozima, zar se ovi međusobno bilo u čemu drugom slažu?

Evo u nekoliko riječi rezultata svih njihovih refleksija.

Ako ima Boga, on je tvorac Prirode, kao i same objave; objavu nam je dao da bismo objasnili Prirodu, i um da bismo ih zajedno uskladili.

Nemati povjerenja u spoznaje, koje se mogu crpsti iz živih tijela, znači Prirodu i objavu smatrati dvjema suprotnostima, koje se međusobno poništavaju, i, prema tome, znači smjeti zastupati apsurdnost, da Bog sebi proturiječi u raznim svojim djelima i da nas vara.

Ako ikakva objava postoji, ona, dakle, ne može demantirati Prirodu. Jedino Prirodom može se otkriti smisao riječi u Evanđeljima, kojima jedino iskustvo može biti istinski tumač! Zaista, ostali komentatori su dosad samo zamućivali istinu. Sudit ćemo o tome po piscu Igrokaza Prirode. »Čudnovato je, veli on (povodom gospodina Locka), da čovjek koji skida našu dušu na niske grane neke duše od blata, ima smjelosti da um postavlja za suca i vrhovnog arbitra tajnama vjere, jer, dodaje on, kako bi se čudna ideja imala o kršćanstvu, kad bi netko htio slušati um.«?

Pored toga što ove refleksije ne unose nikakvu svjetlost u pitanje vjere, one nastupaju s tako površnim primjedbama protiv metode onih, koji misle da mogu tumačiti svete knjige, da se ja gotovo stidim što gubim vrijeme opovrgavajući ih.

Prvo, visoka vrijednost uma ne zavisi od jedne krupne, a besmislene riječi *(»nematerijalnost«)*, već od njegove sile, od njegova dometa, ili od njegove pronicljivosti. Tako »duša od blata«, koja bi jednim pogledom otkrivala odnose i posljedice beskraja od ideja, koje je teško shvatiti, očigledno bi bila bolja nego glupa i tupa duša koja bi bila izgrađena sve od samih najdragocjenijih elemenata. Ne bismo bili filozofi kad bismo s Plinijem pocrvenjeli zbog toga, što smo potekli iz tako bijednog izvora. Ono što izgleda gadnim, ovdje je najdragocjenija stvar, i čini se, da je u nju Priroda uložila najviše vještine i najviše spreme. Ali čovjek, makar potjecao s izvora prividno još i gadnijeg, ne bi bio zato manje savršenije među svim bićima, makar kakvo bilo podrijetlo njegove duše, ako je ona čista, plemenita, uzvišena, to je onda lijepa duša, koja čini dostojnim poštovanja svakoga tko je ima.

Drugi način zaključivanja gospodina Pliša čini mi se pogrešnim čak i u njegovu sistemu, koji nije bez fanatizma; jer,

ako je naša ideja o vjeri suprotna najjasnijim načelima i najneospornijim istinama, treba povjerovati, u čast objave i njena tvorca, da je ta ideja lažna, i da još ne poznajemo smisao riječi u Evanđeljima.

Jedno od dvoga; ili je sve iluzija, isto tako Priroda kao i objava, ili jedino iskustvo može obrazložiti vjeru. No ima li išta smješnije od našeg pisca? Kao da već čujem peripatetika da kaže: »Ne treba vjerovati Torricellijevu pokusu, jer ako mu povjerujemo, ako odbacimo užas od praznine, kakvu bismo onda čudnu filozofiju imali.«?

Pokazao sam koliko je g. Plišovo umovanje pogrešno[1] da bih dokazao, prvo, da ako ima objave, ona nije dovoljno dokazana jedinim autoritetom crkve i bez ikakvih ispitivanja koja bi učinio um, kao što to umišljaju svi oni koji se uma boje; drugo, da bi od svakog napada zaštitio metodu onih, koji bi htjeli poći putem, što ga otvaram njihovim tumačenjima natprirodnih stvari na svjetlosti, koju svatko ima od Prirode, a koje u vjeri ostaju nerazumljive.

Iskustvo i promatranje moraju ovdje, dakle, biti jedini naši vodiči. Bezbrojna su iskustva i promatranja u obilatim djelima liječnika, koji su bili Filozofi, a ne u Filozofa, koji nisu bili liječnici. Liječnici su prošli i rasvijetlili labirint čovjekov; jedini oni su nam skinuli veo s onih opruga, što su skrivene raznim omotima, koji uskraćuju našim očima da sagledaju tolika čudesa. Jedini oni, mirno promatrajući dušu našu, tisuću puta su je iznenadili i u njezinoj bijedi i u njenoj veličini, niti je prezirući u jednom, niti joj se diveći u drugom njenom stanju. Da to još jednom istaknemo: eto, oni su jedini prirodoslovci, koji ovdje imaju prava da govore. Što bi nam rekli drugi, a naročito teolozi? Nije smiješno čuti, gdje oni bez stida odlučuju o nečemu, što je bilo izvan domašaja njihove spoznaje, i čemu su oni, naprotiv, bili leđa okrenuli samim svojim mračnim studijama, koje su ih odvele bezbrojnim predrasudama, i, jednom riječju, fanatizmu, koji još više pogoršava njihovo neznanje mehanizma tijela.

No, iako smo izabrali najbolje vodiče, naći ćemo još mnogo trnja i prepreka na ovom putu.

Čovjek je tako složeni stroj, da je nemoguće o njemu stvoriti odmah jasnu ideju, i dosljedno je definirati. Zato su bila uzaludna sva istraživanja, koja su veliki Filozofi činili *a pri-*

---

[1] Njegova pogreška očevidno je petitio principii.

ori, t. j. služeći se na neki način krilima duha. Tako jedino *a posteriori*, t. j. tražeći da se duša razmrsi kroz organe tijela, moguće je, ne kažem da se s očevidnošću otkrije sama čovječja priroda, već da se postigne najviši mogući stupanj vjerojatnosti u ovome predmetu.

Dakle, uzmimo u ruke štap iskustva, i okrenimo leđa povijesti svih uzaludnih mnijenja filozofa. Biti slijep i misliti da se može bez ovog štapa, to je vrhunac sljepila. Koliko jedan moderan pisac zaista ima prava, što kaže, da samo taština jednako ne koristi sekundarne i primarne uzroke! Može se i čak se treba diviti svim tim divnim genijima u njihovim najbeskorisnijim radovima, svima Descartesima, Malebrancheima, Leibnizima i Wolfima i t. d., ali kakvim plodom su, molim vas, urodila njihova najdublja razmišljanja i sva njihova djela? Započnimo, dakle, i pogledajmo, ne što se mislilo, već što treba misliti, da bi se postigao životni mir.

DUH I TIJELO

Ono čime se čovjek prije svega ističe jest tjelesna organizacija; uzalud nijedan od moralista ne stavlja kvalitete, koje smo od Prirode dobili, u red onih, koji su dostojni poštovanja, već samo talente, koji se stječu silom refleksija i truda: jer odakle nam dolazi, molim vas, vještina, znanost i krepost ako ne iz sposobnosti, koja nas čini sposobnim da postanemo vješti, učeni i kreposni? A otkud nam ta sposobnost, ako ne od Prirode? Odličnih kvaliteta nemamo drukčije nego od nje: njoj dugujemo sve što jesmo. Zašto, dakle, ne bih isto tako poštovao one, koji imaju prirodne kvalitete, kao što poštujem one, koji blistaju stečenim ili uzajmljenim krepostima? Ma kakva zasluga bila i makar otkud nikla, treba je poštovati; radi se samo o tome, da se ona odmjeri. Duh, ljepota, bogatstvo i plemenitost, iako čeda slučaja, imaju svu svoju vrijednost, kao i vještina, znanje, krepost, i t. d. Oni, koje je Priroda obilato nadarila svojim dragocjenim darovima, treba da žale one, kojima su oni uskraćeni; ali svoju nadmoć mogu oni osjetiti bez oholosti i kao poznavaoci same stvari. Lijepa žena bila bi isto tako smiješna, kad bi sebe smatrala ružnom, kao čovjek od duha, koji bi za sebe mislio, da je glupan. Pretjerana skromnost (zapravo rijedak nedostatak) jest neka vrsta

nezahvalnosti prema Prirodi. Pošten ponos je, naprotiv, znak lijepe i velike duše, koju otkrivaju muške crte, isklesane čuvstvom . . .

DUH I OBRAZOVANJE

Ako je tjelesna organizacija zasluga, i prva zasluga, i izvor svih drugih, obrazovanje je druga. Najbolje građen mozak bez obrazovanja uzalud bi imao samo svoje ustrojstvo; kao što bi bez svjetskih manira najbolje građen čovjek bio samo grub seljak . . .

No ako je mozak ujedno dobro organiziran i dobro obrazovan, onda je to savršeno zasijana plodna zemlja, koja stostruko vraća ono, što je primila, ili (da napustimo figurativni stil,. često nuždan, da bi se bolje izrazilo ono, što se osjeća i dalo ljupkosti samoj istini) imaginacija, uzdignuta umjetnošću do lijepog i rijetkog dostojanstva genija, egzaktno shvaća sve odnose ideja koje je pojmila, s lakoćom obuhvaća čudesnu formulu predmeta, da bi odatle napokon izvukla dugi lanac posljedica, koje opet nisu ništa drugo do novi odnosi, nastali uspoređivanjem prvih, u kojih duša nalazi savršenu sličnost. Tako se po mome mišljenju, rađa duh.

O PRIRODNOM ZAKONU

Prirodni zakon se ne može uništiti. On je tako snažno utisnut u sve životinje, da nimalo ne sumnjam da i najdivljije i najsurovije životinje imaju svoje izvjesne trenutke kajanja.

. . . .

Prvobitno nismo stvoreni da budemo učenjaci; možda smo to postali tek nekom vrstom zloupotrebe svojih organskih moći i to na teret Države, koja hrani mnoštvo lijenčina, što ih je taština odlikovala imenom »Filozofa«. Priroda nas je sve stvorila jedino zato da budemo sretni; da, — sve nas, od gliste, koja gmiže do orla, koji se gubi u oblaku. Zato je ona i dala svima životinjama izvjestan dio Prirodnog zakona, djelić manje ili više divan prema tome, kako ga uvjetuju organi u ove ili one životinje.

A sad, kako ćemo definirati Prirodni zakon? Čuvstvo nas poučava, što ne treba da činimo, jer ne bismo htjeli, da nam se to učini. Da li bih smio ovom opće prihvaćenom shvaćanju dodati, kako mi se čini, da je ovo čuvstvo samo vrsta tjeskobe ili strepnje, koja je spasonosna za vrstu kao i pojedinca; jer ne poštujemo li mi možda kesu i život drugih samo zato, da bismo sačuvali svoja vlastita dobra i svoju čast i održali same sebe; slični u tome onim »iksionima kršćanstva«, koji Boga vole i prihvaćaju tolike himerične kreposti samo zato, što se boje pakla.

Prema tome vidite, da je Prirodni zakon samo intimno čuvstvo, koje je svojstveno imaginaciji, kao i sva druga, među koja se ubraja i misao. Prema tome, očigledno je, da on ne pretpostavlja ni odgoj, ni objavu, ni zakonodavca, osim ako ga ne ćemo pobrkati s građanskim zakonima, kao što to smiješno čine teolozi.

Oružje fanatizma može uništiti one, koji podržavaju ove istine, ali ne će nikada uništiti same ove istine.

O BOGU

To ne znači, da ja dovodim u sumnju opstojnost jednog uzvišenog Bića; naprotiv, čini mi se da najviši stupanj vjerojatnosti govori u prilog njemu; ali kako ova opstojnost ne dokazuje nužnost ni ovoga ni onog kulta, to ova teorijska istina nije ni od kakve praktične upotrebe: tako, kao što se snagom tolikih iskustava može reći, da religija ne pretpostavlja nikakva točna poštenja, isti razlozi nas ovlašćuju, da mislimo isto tako, da ga ne isključuje ateizam.

Uostalom, tko zna, da li razlog čovječje egzistencije ne bi bio u samoj njegovoj egzistenciji? Možda je on bio sasvim slučajno izbačen na izvjesnoj točki Zemljine površine, a da se ne može znati ni kako ni zašto; ali se zna samo to, da mora živjeti i umrijeti, sličan onim pečurkama, koje se javljaju svakoga dana, ili onim cvjetovima, koji uokviruju ovaj ili onaj jarak i pokrivaju stare zidine.

Ne gubimo se u beskonačnosti, nismo mi stvoreni za to, da o njoj imamo ikakva pojma; apsolutno nam je nemoguće vratiti se na sam izvor stvari. Uostalom, našem miru sasvim je sve dno, je li materija vječna ili je bila stvorena, da li

Boga ima ili ga nema. Kolika je to ludost mučiti se oko nečega, što je nemoguće spoznati, i što nas ne bi ni učinilo sretnijim i kad bismo s njim izišli na kraj.

. . . .

Takvi su razlozi za i protiv, i to je kratak pregled najkrupnijih razloga, koji će vječito razdvajati Filozofe u dva suprotna tabora. Ja se ne odlučujem ni za koju stranu.

. . . .

To je ono što ja rekoh jednome Francuzu, koji je jedan od mojih prijatelja i isto toliko iskren pironovac kao i ja . . .

O DUŠI

Budući da sve moći duše toliko zavise od same organizacije mozga i cijelog tijela, da su one vidno sama ta organizacija, eto čime je stroj dobro objašnjen! Jer, napokon, kad bi čak i čovjek jedini bio obdaren Prirodnim zakonom, da li bi zato bio manje stroj? Kotači, izvjesne opruge više nego u najsavršenijih životinja, mozak razmjerno bliži srcu, koji iz istog razloga prima više krvi; napokon što ja znam? nepoznati uzroci proizvodili bi tu suptilnu svijest, koju je tako lako raniti, te grižnje savjesti, koje materiji nisu tuđe kao ni misao, i, jednom riječju, svu razliku, koja se ovdje pretpostavlja. Hoće li, dakle, ovdje biti dovoljna organizacija? Još jednom, da! jer se misao vidljivo razvija s organima, zašto materija, od koje su oni napravljeni, ne bi bila sposobna za grižnju savjesti, kad je već jednom s vremenom stekla moć osjećanja?

Duša je, dakle, prazna riječ, o kojoj ne postoji pojam i kojom ne treba dobar duh da se služi drukčije, nego kao nazivom onoga dijela, koji u nama misli. Ako se postavi i najmanje načelo kretanja, živa tijela će imati sve što im treba da se kreću, da osjećaju, da misle, da se kaju i, jednom riječju, da se vladaju fizički i moralno, ovo drugo ovisno o prvome.

. . . .

Štoviše, treba li još (zašto bih se gubio u povijesti strasti, koje se sve objašnjavaju Hipokratovim *ενόρμων*) da se dokaže, kako je čovjek samo životinja, ili skup opruga, koje se sve oslanjaju jedne na druge, tako da se ne može reći, kojom je točkom ljudskoga kruga počela Priroda? Ako se ove opruge međusobno razlikuju, razlika je samo u njihovu središtu i izvjesnim stupnjevima njihove snage, a nikako ne u njihovoj prirodi; i, prema tome, duša je samo načelo kretanja, ili izvjestan osjetljivi materijalni dio mozga, koji se bez bojazni da ćemo pogriješiti može smatrati glavnom oprugom cjelokupnog stroja, koja ima vidan utjecaj na sve druge, i čak se čini, da je prva i načinjena, tako da sve ostale iz nje proizlaze, kao što ćete to vidjeti u izvjesnim promatranjima, koja ću saopćiti i koja su izvršena nad raznim embrionima...

MATERIJA I KRETANJE

A sad, pošto je nasuprot kartezijancima, stalovcima, malbranšovcima i teolozima, koji slabo zaslužuju, da ih ovdje i spominjemo, dokazano, da se materija kreće sama o sebi,. ne samo kad je organizirana kao, na primjer, u cijelome srcu, već i kad je ta organizacija razorena, ljudska radoznalost htjela bi znati, kako tijelo, samim tim što je prvobitno obdareno dahom života, biva dalje obdareno sposobnošću osjećanja, i napokon samom moći mišljenja. I da bi s ovim izišli na kraj, o dobri Bože, kakve sve napore nisu činili izvjesni Filozofi! I kakav sam ja sve galimatijas imao strpljenja čitati o ovome pitanju!

Sve što nas iskustvo naučava jest to, da tako dugo dok se kretanje održava u jednome ili više končića — ma koliko ono bilo malo — dovoljno ih je bocnuti, da se probudi i oživi to skoro ugašeno kretanje, kao što smo to vidjeli u masi pokusa, kojima sam htio razoružati sisteme. Sigurno je, dakle, da se kretanje i osjećanje uzastopno izazivaju, i u cijelim tijelima i u istim tijelima, čija je struktura razorena; a da ništa ne kažemo o izvjesnim biljkama, koje nam se čine da pružaju iste pojave spajanja, osjećanja i kretanja.

. . . .

Neka mi se prizna samo to, da je organizirana materija obdarena pokretačkim načelom, što je jedino razlikuje od neorganizirane materije (može li se ne priznati ono, što se najneospornije konstatira očima?) i da sve u životinjama zavisi od raznolikosti ove organizacije, kao što sam to već dovoljno dokazao; dovoljno je da riješim zagonetku supstancija i zagonetku čovjeka. Vidi se, da je samo jedna u svemiru i da je čovjek najsavršenija.

ČOVJEK STROJ

Da pustimo umišljenoga gospodina Šarpa neka se ruga Filozofima, koji su životinje smatrali strojevima. Koliko ja o tome drukčije mislim! Za mene bi Descartes već time bio čovjek u svakome smislu dostojan poštovanja, što bi, rođen u jednome stoljeću, kojemu svjetlost ne donese, saznao vrijednost iskustva i promatranja i opasnost odvajanja od njih. No nije zato manje točno, da ja ovdje činim ispravak radi utvrđivanja autentične veličine toga čovjeka, ispravak namijenjen svima onim sitnim Filozofima, lošim šaljivčinama i lošim majmunskim imitatorima Locka, koji bi, umjesto što se bestidno u brk smiju Descartesu, bolje učinili, kad bi shvatili, da bi bez njega polje Filozofije, kao bez Newtona polje istinskog duha, možda još ostalo neuzorana ledina.

Istina je, da se ovaj slavni filozof mnogo varao, i nitko to ne poriče. No on je ipak spoznao životinjsku prirodu; on je prvi savršeno dokazao, da su životinje čisti strojevi. A poslije otkrića, koje je od takve važnosti, koje pretpostavlja toliko oštroumlja, kako se bez nezahvalnosti, ne mogu oprostiti sve njegove zablude!

U mojim su očima sve one iskupljene tim velikim priznanjem. Jer naposljetku, bilo što on pjevao o razlici dviju supstancija, očigledno je, da je sve to samo vješt obrat, lukavstvo stila, da bi teolozi progutali otrov, što je skriven u sjenci jedne analogije, koja je sve zadivila, a koju oni jedini ne vide. Jer ova snažna analogija, koja primorava sve učenjake i istinske suce, da priznaju, da su ta ponosna i tašta bića, koja se više ističu svojom ohološću nego svojim imenom ljudi, ma koliko željela da se uzdignu, zapravo samo životinje ili stro-

jevi, koji gmižu uspravno. Svi oni imaju taj divni nagon, od kojeg odgoj izgrađuje duh, i koji svoje sjedište ima uvijek u mozgu, a, u njegovu nedostatku, kada ga nema ili kad je okoštao, u leđnoj moždini, a ne u malome mozgu; jer ja sam taj posljednji vidio znatno povrijeđen, drugi[2] su ga našli i potpuno očvrsla, a da duša nije prestala vršiti svoje funkcije.

Biti stroj, osjećati, misliti, znati razlikovati dobro od zla kao plavo od žutog, jednom riječju, biti rođen s razumom i sigurnim moralnim nagonom, i biti samo životinja, jesu, dakle, stvari, koje nisu proturječnije nego biti majmum ili biti papagaj i znati sebi pružiti zadovoljstva. Jer, kako se prilika pruža da to kažemo, tko bi ikad mogao a priori pogoditi, da bi kap tekućine, koja se baca u parenju, pružila čuvstvo takvih božanskih zadovoljstava, i da bi se iz nje rodilo jedno malo stvorenje, koje bi moglo jednog dana pod pretpostavkom izvjesnih određenih zakona, uživati iste slasti! Smatram, da se misao tako malo isključuje s organiziranom materijom, da se čini, kako je ona njezino svojstvo, kao i elektricitet, pokretačka moć, neprodornost, protežnost, i t. d.

. . . .

Raskinite lance svojih predrasuda; naoružajte se bakljom iskustva, i Prirodi ćete učiniti čast, koju ona zaslužuje, umjesto što biste bilo što zaključili na njenu štetu, zbog neznanja, u kojem vas je ona ostavila. Samo otvorite oči i ostavite ono, što ne možete razumjeti, pa ćete vidjeti, da se onaj orač, čiji se duh i svjetlosti ne protežu dalje od rubova njegove brazde, bitno ne razlikuje od najvećeg genija, kao što bi to dokazala disekcija Descartesova ili Newtonova mozga; bili biste uvjereni, da su idiot i glupan životinje s ljudskim likom, kao što je majmun, koji je pun duha, čovječuljak u jednom drugom obliku; i, napokon, budući da sve apsolutno zavisi od raznolikosti organizacije, dobro konstituirana životinja, koja se navikla astronomiji, može predvidjeti eklipsu kao i ozdravljenje ili smrt, kada je svojim genijem i očima provela neko vrijeme u školi Hipokratovoj i pri postelji bolesnika. Tim nizom promatranja i istina postiže se to, da se za materiju veže divno svojstvo mišljenja, a da se veze ne mogu vidjeti, jer je subjekt toga atributa bitno nepoznat.

---

[2] Haler u »Transact Philosoph«.

Nikako ne recimo, da svaki stroj, ili svaka životinja gine sasvim, ili poslije smrti uzima na se drugi oblik; jer o tome ne znamo apsolutno ništa. No uvjeravati, da je besmrtan stroj himera ili inteligibilno biće, zaključak je isto toliko apsurdan kao kad bi gusjenice, videći ostatke svojih bližnjih, jadikovale zbog sudbine svoje vrste, koja se, kako bi im se činilo, uništavala. Duša tih insekata (jer svaka životinja ima svoju) i suviše je ograničena da bi razumjela preobrazbe Prirode. Nikada nijedna od najdovitljivijih među njima ne bi mogla zamisliti to, da mora postati leptir. Isto je tako i s nama. Što mi znamo više o svojoj sudbini nego o svome podrijetlu? Podčinimo se, dakle, nesavladivome neznanju, od kojeg zavisi naša sreća.

. . . .

Zaključimo, dakle, smjelo da je čovjek stroj, i da je u cijelome Svemiru samo jedna raznoliko modificirana supstancija. Nije to nikakva hipoteza, koja bi bila istaknuta silom zahtjeva i pretpostavki: nije to djelo predrasuda, pa čak ni mog uma; ja bih bio prezreo vodiča koga smatram tako malo sigurnim, da me moja osjetila noseći, takoreći baklju, nisu pozvala da svijetleći mu pođem za njim. Iskustvo me, dakle, uputilo na um; i tako sam ih ja spojio zajedno.

Julien Offray de Lamettrie, »Čovjek mašina«; izd. Kultura, Beograd 1955.; str. 23.—25., 36.—37., 42., 43.—44., 46.—47., 48., 52., 54.—55., 56.—57., 59.—60. — Prema prijevodu *dr. Dušana Nedeljkovića* priredio *Danilo Pejović.*

HELVÉTIUS

O DUHU

PRVA RASPRAVA

O DUHU SAMOME O SEBI

U sebi imamo dvije sposobnosti ili, da tako kažem, dvije pasivne moći, opstojnost kojih se priznaje općenito i razgovijetno.

Jedna je sposobnost primanja različitih utisaka, koje na nas vrše vanjski predmeti: zove se *fizička osjetljivost.*

Druga je sposobnost čuvanje utisaka, koje su ti predmeti na nas izvršili: zove se *pamćenje*, a pamćenje je zapravo tek trajan, ali oslabljen osjet.

Te sposobnosti, koje smatramo izvorima naših misli i koje su nam zajedničke sa životinjama, prouzrokovale bi nam tek vrlo malen broj ideja, kad ne bi u nama bile vezane za neko izvanjsko ustrojstvo.

Kad bi priroda na kraju naše ruke bila stvorila kopito, a ne šaku s elastičnim prstima, ljudi, bez sumnje, ne bi znali ni za vještine, ni za kuće, niti bi mogli da se brane od životinja, te bi, brinući se jedino, kako da si pribave hranu i izbjegnu divlje zvijeri, još i danas lutali šumama kao plašljiva stada.

Prema toj pretpostavci, očigledno je, da se civilizacija ni u jednom društvu ne bi uzdigla do takvog stupnja savršenstva na kojem se sada nalazi. Nema naroda, koji ne bi u intelektualnom razvitku ostao na nižem stupnju od nekih divljih naroda, koji nemaju dvjesta ideja ni dvjesta riječi da izraze te ideje, ako bismo iz jezika tog naroda izbrisali riječi *lukovi, strijele, mreže* i druge, koje pretpostavljaju upotrebu ruku. Jezik tog naroda, slično jeziku životinja, bio bi sveden na pet, šest zvukova ili krikova. Odatle zaključujem, da bi, bez nekog vanjskog ustrojstva, osjetljivost i pamćenje u nama bile tek sterilne sposobnosti.

Ne ću se dulje zadržavati na ovom pitanju; vraćam se svom predmetu i kažem, da fizička osjetljivost i pamćenje ili točnije osjetljivost jedina proizvodi sve naše ideje. Doista, pamćenje može da bude samo jedan od organa fizičke osjetljivosti; načelo koje u nama osjeća, nužno mora biti načelo, koje se sjeća, budući da je *sjećanje*, kako ću dokazati, zapravo samo *osjećanje*. Kada se, zbog niza ideja ili zbog titraja, koje neki zvukovi prouzrokuju u organu mog uha, sjećam slike nekog hrasta, tada se moji unutrašnji organi nužno nalaze gotovo u istom stanju, u kakvom su bili, kada sam ugledao hrast. To stanje organa mora neosporno prouzrokovati neki osjet. Očito je dakle, da sjećati se znači osjećati.

No, odgovorit ćete mi, kada se radi o tom, da prosudimo, da li kod nekog kralja pravednost treba pretpostaviti dobroti, možemo li zamisliti, da je sud tada samo osjet?

Ovo se mišljenje isprva čini paradoksalnim. Da bismo dokazali njegovu istinitost, pretpostavimo, da neki čovjek ima spoznaju o onom, što nazivamo dobro i zlo i da taj čovjek znade da je neko djelo manje ili više loše, prema tome da li ono više ili manje škodi sreći društva. Pod tom pretpostavkom, koju vještinu mora upotrebiti pjesnik ili govornik, kako bi što življe pokazao, da će pravednost, koju u nekoga kralja pretpostavljamo dobroti, državi sačuvati više građana?

Govornik će mašti toga čovjeka predstaviti tri slike; u jednoj će mu naslikati pravednoga kralja, koji osuđuje i daje smaknuti zločinca; u drugoj, dobroga kralja, koji tom istom zločincu skida okove i oslobađa ga tamnice; u trećoj, on će prikazati tog istog zločinca, koji će se prilikom izlaska iz tamnice naoružati bodežom i žuriti da zakolje pedeset građana. Pred tri takve slike, koji čovjek ne će u nekoga kralja pravednost pretpostaviti dobroti, jer ona smrću jednoga sprečava smrt pedesetorice ljudi? Međutim taj je sud zapravo samo osjet. Zbog navike, da se izvjesne ideje vežu s izvjesnim riječima, može se, kako to iskustvo dokazuje, nadražujući uho nekim zvukovima izazvati u nama iste osjete, koje bi osjetili u samoj prisutnosti predmeta. Prema tome, prosuditi pri izlaganju tih triju slika, da kod kralja pravednost treba pretpostaviti dobroti, znači osjetiti i vidjeti da se u prvoj slici žrtvuje samo jedan građanin, a da ih je u trećoj pobijeno pedeset. Odatle zaključujem, da je svaki sud samo osjet.

Strasti nas zavode u bludnju, jer privlače svu našu pažnju na jednu stranu predmeta, koji nam predočuju, te nam ne dopuštaju, da ga razmatramo sa svih njegovih strana. Neki kralj gori od želje, da se nazove osvajačem. Pobjeda me, kaže on, zove na kraj zemlje. Borit ću se, pobijedit ću, slomit ću ponos mojih neprijatelja, njihove ću ruke sapeti okovima, a strah od mog imena branit će poput neprobojnog bedema ulaz u moje carstvo. Opijen tom nadom zaboravlja, da je sreća nestalna, da pobjednik i pobijeđeni jednako snose teret bijede. On ne uviđa, da dobro njegovih podanika služi samo kao izgovor njegovoj ratnoj pomami i da je oholost ona, koja kuje oružje i razvija zastave. Sva je njegova pažnja usmjerena na trijumfalna kola i sjaj.

Strah, moćan koliko i oholost, prouzrokovat će iste posljedice. Izmislit će sablasti, napunit će njima groblja i u tami šuma dovest će ih pred oči preplašenom putniku, ovladat će svim sposobnostima njegove duše i ni jednu mu ne će ostaviti slobodnu, da promisli, kako su besmislene pobude toga bezrazložnog straha.

Ne samo što nam strasti dopuštaju da razmotrimo tek izvjesne strane predmeta, koje nam predočuju, već nas i varaju, pokazujući nam često te iste predmete tamo gdje ne opstoje. Poznata je priča o župniku i galantnoj gospođi: čuli su pripovijedati, da je Mjesec nastanjen i vjerovali su u to, pa su s teleskopom u ruci nastojali da tamo otkriju stanovnike. — »*Ako se ne varam* — reče najprije gospođa — *primjećujem dvije sjene; naginju se jedna drugoj, sigurna sam da su to dvoje sretnih ljubavnika*«. »*Ali ne, gospođo* — odvrati župnik — *te dvije sjene, koje vidite, dva su zvonika neke katedrale.*« Ova je priča naša povijest. U stvarima najčešće opažamo samo ono, što u njima želimo naći. Na Zemlji, kao i na Mjesecu, različite strasti uvijek će nam pokazivati ili ljubavnike ili zvonike. Iluzija je nužna posljedica strasti, čija se snaga gotovo uvijek mjeri stupnjem zaslijepljenosti, u koju nas bacaju. To je vrlo dobro osjetila neka žena, koja se, iznenađena od svog ljubavnika u zagrljaju njegova suparnika, usudila da mu zaniječe čin, kojemu je bio svjedok: »*Što* — reče joj on — *zar si dotle dotjerala*« . . . »*Ah, nevjerniče* — poviče ona — *vidim da me više ne voliš. Više vjeruješ u ono, što vidiš, nego li u ono, što ti ja kažem*«. Ta se riječ može primijeniti ne samo na ljubavnu strast, već i na sve strasti. Sve nas duboko zasljepljuju. Prenesimo tu istu riječ

na uzvišenije teme. Otvorimo hram u Memfisu. Pokazujući bika Apisa pljašljivim Egipćanima, koji su pali ničice, svećenik kliče: »Narodi, pod ovom preobrazbom priznajte božanstvo Egipta; neka mu se čitav svijet klanja, a bezbožnika, koji rasuđuje i sumnja, prokletstvo zemlje, niski izrod ljudski, neka pogodi nebeska vatra. Tko god ti bio, ne bojiš se bogova, oholi smrtniče, ti, koji u Apisu vidiš samo bika i više vjeruješ u ono, što vidiš, nego li u ono što ti ja kažem.« Takvi su, bez sumnje, bili govori svećenika iz Memfisa, koje su bili uvjereni, kao i gore spomenuta žena, da nas neka snažna strast napušta onoga časa, kada prestaje naša zaslijepljenost. A kako i ne bi u to vjerovali? Svaki dan vidimo, kako mnogo slabiji interesi vrše na nas slično djelovanje. Kada, na primjer, slavoljublje pruža oružje dvama moćnim narodima i kada zabrinuti građani pitaju jedni druge za novosti, s kakvom li se lakoćom, s jedne strane, vjeruje u dobre, a s druge, kakva li sumnjičavost prema lošima! Koliko li je puta suviše glupo povjerenje u neuka redovnika kršćane dovelo do toga, da su poricali mogućnost antipoda? Nema stoljeća, koje nije nekom smiješnom tvrdnjom ili negacijom priuštilo smijeha slijedećem stoljeću. Minula ludost ljudima rijetko kada otkriva sadašnju.

Međutim, te iste strasti, koje treba smatrati klicama nebrojenih zabluda, također su izvor naših znanja. Ako nas i zavode, jedine nam one daju snagu potrebnu da napredujemo. One nas jedine mogu istrgnuti tromosti i lijenosti, koje su uvijek spremne, da spopadnu sve sposobnosti naše duše.

No, nije ovdje mjesto da ispitujemo istinitost ove tvrdnje. Sada prelazim na drugi uzrok naših zabluda.

Kada je slavni g. de la Rochefoucauld rekao, da je samoljublje načelo svih naših čina, koliko li se ljudi podiglo protiv toga čuvenog pisca zbog nepoznavanja pravog značenja riječi *samoljublje.* Samoljublje se uzimalo kao ponos i taština i prema tome se zamišljalo, da g. de la Rochefoucauld izvor svih kreposti stavlja u porok. Međutim, bilo je lako opaziti, da je samoljublje ili ljubav prema sebi samo osjećaj, koji je u nas utisnula priroda; da se taj osjećaj u svakom čovjeku pretvara u porok ili krepost prema njegovim sklonostima i strastima, te da samoljublje, različito modificirano, podjednako proizvodi oholost i skromnost.

Spoznaja tih ideja bila bi g. de la Rochefoucaulda sačuvala toliko puta ponovljenog prigovora, da na čovječanstvo gleda odviše crno; međutim on ga je znao takvim, kakvo jest. Slažem se, da je jasan pogled na ravnodušnost skoro svih ljudi prema nama, žalostan prizor za našu taštinu; no napokon ljude treba uzeti takvima, kakvi jesu. Ljutiti se na posljedice njihova samoljublja, isto je kao i tužiti se na proljetne pljuskove, ljetne žege, jesenske kiše i zimske mrazove.

Da bismo ljude ljubili, ne smijemo od njih previše očekivati. Da bismo gledali na njihove nedostatke bez gorčine, moramo se naviknuti da im opraštamo, moramo osjetiti, da blagost znači pravednost, koju slabo čovječanstvo ima pravo tražiti od mudrosti. Ništa nije prikladnije da nas navede na blagost, da zatvori naša srca mržnji, da ih otvori načelima blagoga i ljudskog morala, nego li duboko poznavanje ljudskog srca, onakvo poznavanje, kakvo je imao g. de la Rochefoucauld. Zato su najprosvjećeniji ljudi bili uvijek najblaži. Koliko čovječnih izreka nalazimo u njihovim djelima! »*Živite* — govorio je Platon — *s vašim potčinjenima i s vašim slugama kao s prijateljima, koji su nesretni.*« »Zar ću uvijek slušati, govorio je neki indijski filozof, bogate kako viču: Gospode, kazni svakoga tko nam ukrade i najmanji djelić naših dobara, dok siromah žalosnim glasom i ruku ispruženih k nebu kaže: Gospode, udijeli mi od dobara, koja u izobilju daješ bogatašu, a ako mi još nesretniji od mene oduzmu nešto od toga, ne ću zazivati tvoju osvetu, već ću gledati na te krađe kao što se, u doba sjetve, gleda golubove, koji po poljima traže hranu.«

Uostalom, ako je pogrešno shvaćena riječ samoljublje podigla toliko sitnih duhova protiv g. de la Rochefoucaulda, koje li je tek sporove izazvala riječ *sloboda?* Ti bi se sporovi lako bili završili, da su svi ljudi, prijatelji istine kao što je bio Malebranche, poput ovog mudrog teologa u njegovoj *Prémotion physique,* priznali, da *sloboda predstavlja tajnu. Kada me natjeraju na to pitanje* — govorio je — *prisiljen sam da se naprosto zaustavim.* To ne znači, da se ne bi moglo stvoriti jasan pojam o riječi *sloboda,* shvaćenoj u običnom smislu. Slobodan je onaj čovjek, koji nije ni sapet okovima, ni zatočen u zatvoru, ni preplašen kaznama kao rob; u tom smislu sloboda čovjeka sastoji se u slobodnom vršenju nje-

gove moći: kažem moći, jer bilo bi smiješno shvatiti kao *neslobodu* našu nemoć, da poput orla probijamo oblake, da živimo pod vodom kao kit, ili da postanemo kralj, papa ili car.

Vidimo kakvu vječnu klicu sporova i nevolja često krije u sebi nepoznavanje pravoga značenja riječi. Da ne govorimo o krvi prolivenoj zbog teoloških mržnji i sporova, koji se gotovo uvijek temelje na zloupotrebi riječi, koliko li je drugih nevolja prouzrokovalo to neznanje i u kakve je sve zablude bacilo narode? . . .

Opći zaključak ove rasprave jest, da se duh može shvatiti ili kao proizvodna sposobnost naših misli, u tom je smislu duh samo osjetljivost i pamćenje; ili se duh može smatrati učinkom tih istih sposobnosti. U tom pak drugom značenju duh je samo skup misli, te se kod svakog čovjeka može razdijeliti na onoliko dijelova, koliko taj čovjek ima ideja.

To su dva oblika, pod kojima se pojavljuje duh, promatran sam o sebi.

Naslov originala: *Helvétius; De l'Esprit - De l'Homme*, etc. (Collection des plus belles pages), avec une notice de Albert Keim, Quatrième édition, Paris, Mercure de France, 1909., pp. 16.—25. — Prevela *Dubravka Zorić*.

HELVÉTIUS

O ČOVJEKU

OSMI ODJELJAK

Što sačinjava sreću pojedinaca; o temelju, na kome treba izgraditi blagostanje naroda, koje je nužno sastavljeno od blagostanja svih pojedinaca.

Ljudi su gladni i žedni; potrebno im je, da liježu sa svojim ženama, da spavaju i t. d. Od dvadeset i četiri dnevna sata, deset ili dvanaest upotrebljavaju, da bi udovoljili tim raznim potrebama. U času kada ih zadovolje, od trgovca kožama kunića do vladara, svi su podjednako sretni.

Suvišno bi bilo govoriti, da je stol bogatstva ukusniji od stola ugodnosti. Ako je obrtnik dobro nahranjen, zadovoljan je. Raznolika kuhinja kod raznih naroda dokazuje, kao što sam već rekao, da je dobra hrana ona, na koju smo navikli.

Ima dakle deset ili dvanaest sati u danu, kada svi ljudi, koji su dovoljno imućni, da si pribave ono, što im je neophodno, mogu biti podjednako sretni. Što se tiče drugih deset ili dvanaest sati, to jest onih, što odvajaju potrebu, koja se nanovo rađa od već zadovoljene, bez sumnje ljudi i tu uživaju istu blagodat, premda ih obično podjednako koriste i premda ih gotovo svi posvećuju radu, naime stjecanju novca neophodnog za podmirenje svojih potreba. Postiljon koji juri, kočijaš, koji vozi kola, pisar koji bilježi, postavljaju sebi istu svrhu. U tom smislu jednako upotrebljavaju svoje vrijeme.

Je li tako i s bogatim besposličarom? Slažem se, da njegova bogatstva zadovoljavaju bez rada sve njegove potrebe i uživanja. No, je li on zato sretniji? Nije. Priroda zbog njega ne umnožava potrebe gladi i ljubavi i t. d. No ispunja li taj bogataš na ugodniji način razmak, koji dijeli zadovoljenu potrebu od nastajuće potrebe? Sumnjam u to!

Obrtnik je bez prigovora izložen radu. No besposleni je bogataš izvrgnut dosadi. Koje je od tih dvaju zala gore? Što se rad uopće smatra zlom, to je stoga, što se u većini država samo prekomjernim radom pribavljaju potrebna sredstva za život i što, zbog toga ideja o radu uvijek izaziva u sjećanju ideju patnje.

Međutim, rad to nije sam o sebi. Da li nam navikom postaje lakši? Zaokuplja li nas, a da nas previše ne zamara? Naprotiv, rad znači dobro. Koliko obrtnika, koji su postali bogati, nastavljaju trgovinom i nerado je napuštaju tek kada ih starost na to prisili; jer nema toga, što navika ne bi učinila ugodnim.*

Vršeći svoju dužnost, svoj zanat, svoje zvanje, razvijajući svoju nadarenost, sudac, koji sudi, bravar, koji kuje, ovršitelj, koji globi, pjesnik i muzičar, koji stvaraju, svi osjećaju gotovo isto zadovoljstvo i u svojim različitim poslovima podjednako nalaze načina da izbjegnu fizičkom zlu dosade. Zaposlen čovjek je sretan čovjek.

Gotovo opća nesreća ljudi i naroda zavisi od nesavršenosti njihovih zakona i suviše nejednakoj podjeli bogatstava. U većini kraljevstava postoje samo dva razreda građana: jedan, kojemu nedostaje najnužnije, i drugi, koji se guši u izobilju. Prvi može udovoljiti svojim potrebama samo prekomjernim radom. Taj rad je fizičko zlo za sve, a za nekolicinu, to je mučenje. Drugi razred živi u izobilju, ali i u mučnoj dosadi. Dosada je gotovo isto tako strašno zlo kao i neimaština.

Većina je dakle carevina nastanjena samo nesretnicima. Što da učinimo, da bismo im povratili sreću? Trebalo bi umanjiti bogatstvo jednih, povećati bogatsvo drugih; dovesti siromaha u takvo blagostanje, da bi u izobilju mogao zadovoljiti sve svoje potrebe i potrebe svoje obitelji radeći sedam ili osam sati.

Kada bi vlada, koja je u sadašnjem stanju većine naroda, pogođena velikom imovinskom nejednakošću, pokušala uvesti više jednakosti, trebala bi bez sumnje, svladati tisuću zapreka. Takav plan, razborito smišljen, mora se i može izvesti samo neprekidnim i neosjetnim promjenama; a te su promjene moguće.

Neka se svakom građaninu zakonom odredi neko vlasništvo, pa će to siromaha otrgnuti od užasa bijede, a bogataša od nevolje dosade. Bit će sretniji i jedni i drugi.

U Francuskoj su, na primjer, iz dosade izmislili tisuću društvenih obveza, nepoznatih drugim narodima. Neka se žena uda; ima porod; besposličar to sazna, nametne si mnoštvo posjeta; svakog dana ide pred vrata rodilje, govori s vratarom, vraća se u svoju kočiju i ide, da se drugdje dosađuje...

Sada se ne mari za platonsku ljubav. Pretpostavlja joj se tjelesna, a ta zbilja nije manje živa. Je li jelen raspaljen ovom posljednjom? Od plašljiva postat će hrabar. Vjeran pas napušta svoga gospodara i trči za kujom, koja se goni. Ako je rastavljen od nje, ništa ne jede, dugo zavija i čitavo mu tijelo drhti. Jesu li snažnije posljedice platonske ljubavi? Nisu! Dovoljna mi je, dakle, tjelesna ljubav. Za ovu se izjašnjava G. de Buffon, a i ja mislim, da je to najugodnija od svih ljubavi, osim za besposličare...

Zašto se, zapravo, od posjedovanja nekog predmeta očekuje više užitka, nego li nam to posjedovanje može pružiti? Zašto tolika razlika između užitka, koji očekujemo i užitka, koji smo osjetili? Zato, jer se vrijeme i užitak uzimaju onako, kako dolaze i jer se u iščekivanju uživa u tom istom užitku bez primjese patnji, koje ga gotovo uvijek prate.

Potpuna sreća i onakva, kakvu želimo, susreće se samo u palačama nade i mašte. Tu nam poezija te kratkotrajne časove zanosa, koje ljubav sije tu i tamo po tijeku naših dana, slika vječnima. Tu mislimo, da svagda uživamo onu jačinu, onaj žar osjećaja, koje smo osjetili jedamput ili dvaput u životu i kojima bez sumnje dugujemo novosti osjeta, koje u nama izazivaju prvi predmeti naše nježnosti. Tu se konačno, precjenjujući jačinu nekog užitka, koji smo rijetko okušali, a često željeli, precjenjuje i sreća bogataša.

Neka slučaj siromahu otvori dvoranu bogataša, kada ta dvorana, osvijetljena stotinom svijeća, odjekuje zvucima živahne glazbe. Tada siromah, zabliješten sjajem pozlate i zanesen harmonijom instrumenata, uzvikuje: »Kako je bogataš sretan! Njegova sreća toliko nadvisuje moju, koliko raskoš ove dvorane nadvisuje siromaštvo moje kolibe.« On se međutim vara i prevaren živim utiskom, koji prima, ne zna, da je taj dijelom posljedica novosti osjeta, koje on osjeća. On ne zna, da bi mu navika na te osjete, otupljujući njihovu živahnost, prikazala tu dvoranu i taj koncert dosadnim i da su konačno ti užici bogataša kupljeni tisućama briga i nemira. Siromah je sanjarenjem uklonio od bogatstva sve brige i dosade, koje ga prate.

Najteže je zabaviti pasivnu besposlenost. Sve joj je odvratno. Ta ju sveopća odurnost čini tako strogim sucem umjetčkih ljepota, te zbog nje traži toliko savršenstva u njihovim djelima. Bila bi manje izbirljiva, da je osjetljivija i da se manje dosađuje.

Žudnja je kretanje duše; bez žudnji duša je ustajala. Treba žudjeti, da bismo djelovali, i djelovati, da bismo bili sretni.

Duboko uživamo samo dok se nadamo. Sreća se nalazi više u stjecanju, nego li u posjedovanju predmeta naših žudnja.

Da bismo bili sretni, potrebno je da uvijek nešto nedostaje našoj sreći. Nismo sretni, kad steknemo dvadeset milijuna, već dok ih stječemo. Sretni smo, dok uspijevamo, a ne kada uspijemo. Duša je tada uvijek u djelovanju, uvijek ugodno pokrenuta, te ne zna za dosadu.

Sretan sam, ako sam prvi dokazao mogućnost jednake podjele sreće među građanima i geometrijski prikazao tu važnu istinu. Mogu se smatrati dobročiniteljem ljudi i reći sebi: sve što su moralisti objavili o jednakosti staleža, sve što su romanopisci govorili o Orozmanovoj amajliji, bilo je tek nejasno naziranje onoga, što sam ja dokazao.

Ako bi se meni prigovorilo, da sam odviše dugo insistirao na ovom pitanju, odgovorio bih, da, budući da se opća sreća sastoji od svih pojedinačnih, ako hoćemo znati što sačinjava sreću sviju, trebamo znati, što sačinjava sreću pojedinaca, i pokazati, da, ako ne postoji takva vladavina, gdje bi ljudi mogli biti jednako moćni i bogati, nema ni jedne, gdje ne bi mogli biti jednako sretni; i napokon, da postoji takvo zakonodavstvo, gdje (osim ličnih nevolja) ne bi bilo drugih nesretnika osim luđaka.

Ali, jednaka podjela sreće među građane predstavlja manje nejednaku podjelu nacionalnih bogatstava. No, u kojoj evropskoj državi da se uvede takva podjela? Nema sumnje, ne vidi se bliske mogućnosti za to. Ipak, promjena, koja se svaki dan događa u ustrojstvu svih država, dokazuje, da ta mogućnost bar nije platonska tlapnja.

Naslov originala: *Helvétius; De l'Esprit - De l'Homme,* etc. (Collection des plus belles pages), avec une notice de Albert Keim, Quatrième édition, Paris, Mercure de France, 1909., pp. 233.—237., 241.—243. — Prevela *Dubravka Zorić.*

HOLBACH

SISTEM PRIRODE

PRVI DIO

O PRIRODI I NJEZINIM ZAKONIMA. O ČOVJEKU. O DUŠI I NJENIM SPOSOBNOSTIMA. O DOGMI BESMRTNOSTI. O SREĆI

PRVI ODJELJAK

O PRIRODI

Ljudi će se prevariti uvijek, kad budu okretali leđa iskustvu i predavali se sistemima, koje je stvorila mašta. Čovjek je djelo prirode, on postoji u prirodi, podčinjen je njenim zakonima, nje se ne može osloboditi, ne može čak ni mišlju nikud iz nje; uzalud duh njegov želi zakoračiti s one strane granica vidljivog svijeta, on mora uvijek natrag u vidljivi svijet. Za biće, koje je priroda stvorila i zaokružila, ne postoji ništa izvan velikoga sve, čiji je ono dio i čije utjecaje osjeća; bića, za koja se pretpostavlja, da se nalaze iznad prirode i da se od nje razlikuju, bit će uvijek utvare, o kojima će nam biti nemoguće da sebi stvorimo prave predodžbe, kao ni o mjestu, na kojem bi se ona nalazila, ni o načinu, na koji bi ona djelovala. Nema i ne može biti ničega izvan kruga koji obuhvaća sva bića.

. . . .

Na fiziku i iskustvo, dakle, čovjek treba da se osloni u svima svojim ispitivanjima: njih treba da se drži u svojoj religiji, u svome moralu, u svome zakonodavstvu, u svojoj političkoj upravi, u znanostima i zanatima, u svojim zadovoljstvima i u svojim patnjama. Priroda djeluje zakonima jedno-

stavnim, jednoobraznim, nepromjenljivim, koje iskustvo pruža našoj spoznaji. Svojim smo osjetilima vezani za prirodu: svojim je osjetilima uvlačimo u iskustvo i otkrivamo njezine tajne; a čim napustimo iskustvo, padamo u ponor, u kojem nas gubi naša mašta.

Sve zablude ljudske zablude su fizike; ljudi se varaju samo kada propuštaju da se vrate na izvor prirode, da se drže njenih pravila, da u pomoć pozovu iskustvo. Tako iz nedostataka iskustva stvorili su oni sebi nepravilna shvaćanja o materiji, njezinim svojstvima, njezinim kombinacijama, njezinim silama, njezinom načinu djelovanja ili energiji, koja proistječe iz njene biti; time je čitav svemir postao za njih samo pozornica iluzija. Nisu poznavali prirodu niti njene zakone, nisu vidjeli nužne putove, koje je ona obilježila svemu što obuhvaća. Štoviše, zato oni nisu poznavali ni same sebe; svi njihovi sistemi, njihove pretpostavke, njihova umovanja, iz kojih je iskustvo bilo prognano, bili su tek ogromno klupko zabluda i apsurda.

. . . .

Svemir, taj široki skup svega što postoji, pruža nam svuda samo materiju i kretanje; njegova cjelina pokazuje nam ogroman i neprekidan lanac uzroka i učinaka; izvjesni od svih uzroka poznati su nam, jer neposredno utječu na naša osjetila; drugi su nam nepoznati, jer na nas djeluju tek učincima, često vrlo udaljenim od svojih prvih uzroka.

Vrlo raznovrsne i složene materije neprestano primaju i priopćavaju razne pokrete na beskrajno mnogo načina. Razna svojstva ovih materija, njihova razna slaganja, njihovi tako raznoliki načini djelovanja, koji su nužne posljedice njihove prirode, sačinjavaju za nas *biti* bića; i upravo iz ovih razlikovanih biti proizlaze redovi, stupnjevi ili sistemi, u kojima se ova bića nalaze, a čiji ukupni zbroj sačinjava ono, što zovemo *prirodom*.

Tako priroda, u svom najširem značenju jest to veliko sve, koje proizlazi iz skupa raznih materija, njihovih različitih kombinacija i raznolikih kretanja, koje u prirodi vidimo; priroda, u nešto užem smislu, t. j. promatrana u svakom biću, jest cjelina koja proizlazi iz biti, t. j. iz svojstava, kombinacija, kretanja ili načina djelovanja, koja ga razlikuju od drugih bića. Tako je čovjek jedna cjelina, koja proizlazi iz kombinacija izvjesnih materija, posebnih svojstava, čija se kom-

binacija zove *organizacija*, a čija je bit da bude osjetljiva, da misli, da djeluje, jednom riječi, da se kreće na takav način, koji ga razlikuje od drugih bića, s kojima može biti uspoređen. Pri ovakvom uspoređivanju čovjek se svrstava u izvjestan red, sistem, izvjesnu posebnu vrstu, koja se razlikuje od životinja, koje nemaju njegova svojstva. Razni sistemi bića, ili, ako hoćete, njihove *osebujne prirode*, zavise od općeg sistema, od velikoga sve, od svemirske prirode, čiji su dio i s kojom je nužno povezano sve što postoji.

DRUGI ODJELJAK

O KRETANJU I NJEGOVU PODRIJETLU

Kretanje je napor, kojim tijelo mijenja ili teži da promijeni mjesto, t. j. da odgovara sukcesivno raznim dijelovima prostora, ili da mijenja razmak prema drugim tijelima. Jedino kretanje uspostavlja odnose između naših organa i bića, koja su u nama ili izvan nas; jedino kretanjima ova bića čine na nas utiske, po kojima mi saznajemo za njihovo postojanje, sudimo o njihovim svojstvima, razlikujemo ih jedna od drugih, i razvrstavamo ih u razne vrste.

Vrlo različita bića, supstancije i tijela, od kojih je priroda sastavljena, i sami učinci izvjesnih kombinacija ili uzroka, postaju također uzroci. *Uzrok* je biće, koje pokreće neko drugo biće, ili koje u njemu proizvodi izvjesnu promjenu. *Učinak* je promjena, koju izvjesno tijelo proizvodi u drugome pomoću kretanja.

. . . .

Naša osjetila uopće nam pokazuju dvije vrste kretanja kod bića koja nas okružuju; jedna vrsta kretanja je kretanje mase, kojim se čitavo tijelo prenosi s jednoga mjesta na drugo. Ova vrsta kretanja je shvatljiva za nas. Tako vidimo kamen gdje pada, kuglu gdje se kotrlja, ruku gdje se kreće ili mijenja položaj. Druga vrsta kretanja je unutrašnje skriveno kretanje, koje zavisi od energije što je svojstvena izvjesnome tijelu, t. j. od biti kombinacije, akcije i reakcije nevidljivih molekula materije, iz koje se sastoji tijelo. Ovo kretanje nam se ne pokazuje, i mi ga spoznajemo jedino promjenama, koje zapažamo poslije izvjesnog vremena na čitavim ti-

jelima, t. j. na čitavim mješavinama molekula uzetih u cjelini. Ovakve su vrste skrivena kretanja, koja proizvode vrenje kod molekula brašna, koje se, razdvojene i rasturene, kakve su bile, povezuju i tvore cjelovitu masu, koju mi zovemo *kruhom*. Takvi su još i nevidljivi pokreti, kojima biljka ili životinja raste, jača, mijenja se, dobiva nove osobine, a da naše oči nisu bile sposobne da prate progresivna kretanja uzroka, kojima su proizvedeni ovi učinci. Napokon takva su još i unutrašnja kretanja, koja se obavljaju u čovjeku, a koja smo nazvali *njegovim intelektualnim osobinama, njegovim mislima, njegovim strastima, njegovim voljama*, o kojima možemo suditi jedino po djelovanjima, t. j. vidljivim učincima, što ih prate. Tako, kad vidimo kakvog čovjeka gdje bježi, sudimo o tome, da je u svojoj unutrašnjosti potresen izvjesnom strašću, strahom, i t. d.

Kretanja, vidljiva ili skrivena, zovu se *stečenim* kretanjima, kad ih u jednom tijelu proizvodi izvjestan strani uzrok ili sila, koja postoji izvan njega, shvatljiva našim osjetilima. Tako nazivamo *stečenim* kretanje, koje vjetar proizvodi u jedrima broda. *Spontanim* pak kretanjima zovemo ona, koja su proizvedena u izvjesnom tijelu od uzroka, što se nalaze u njemu samom i proizvode promjene, koje zapažamo da se obavljaju u njemu. Tad velimo da ovo tije'o djeluje ili se kreće svojom vlastitom energijom. Takva su kretanja čovjeka, koji korača, govori, misli, pa ipak, ako stvar pogledamo izbliza, uvjerit ćemo se, da — strogo govoreći — nema spontanih kretanja u raznim tijelima prirode, jer ona međusobno neprestano djeluju jedna na druga, i jer sve njihove promjene proistječu iz vidljivih ili skrivenih uzroka, koji ih kreću. Volja čovječja pokrenuta je ili tajno određena izvanjskim uzrocima, koji u čovjeku proizvode izvjesnu promjenu; mi mislimo, da se ona kreće sama od sebe, jer ne vidimo ni uzrok, koji je određuje, ni način, na koji djeluje, ni organ, koji ona pokreće.

Jednostavnim kretanjima nazivamo ona, koja su u izvjesnom tijelu proizvedena od jednog jedinog uzroka ili jedne jedine sile. *Složenim* kretanjima zovemo ona, koja su proizvedena od više razlikovanih uzroka i sila, bile one sile jednake ili nejednake, konvergentne ili suprotne, simultane ili sukcesivne, poznate ili nepoznate.

Ma kakve prirode bila kretanja bića, ona su uvijek nužni učinci njihovih biti ili svojstava, koja ih sačinjavaju kao i biti i svojstava uzroka, koji na njih djeluju. Svako biće može

djelovati i kretati se samo na izvjestan osebujan način, t. j. po zakonima, koji zavise od njegove vlastite biti, od njegova vlastita sklopa, od njegove vlastite prirode, jednom riječi, od njemu svojstvene energije i od energije tijela, koja na njega djeluju. To su nepromjenljivi zakoni kretanja; velim *nepromjenljivi*, jer se oni ne bi mogli promijeniti, a da se ne preokrene sama bit bića. Tako, teško tijelo mora nužno padati, ako ne naiđe na prepreku, koja ga može zaustaviti u njegovu padu. Tako isto, osjetljivo biće mora nužno težiti za zadovoljstvom i izbjegavati bol. Tako materija vatre mora nužno gorjeti i širiti svjetlost.

Svako biće, dakle, ima zakone kretanja, koji su mu svojstveni, i stalno djeluje prema ovim zakonima, osim ako kakav jači uzrok ne prekine njegovo djelovanje. Tako vatra prestaje izgarati sagorljive materije, čim se poslužimo vodom radi prekidanja njenog razvoja. Tako osjetljivo biće prestaje težiti zadovoljstvu, čim se počne boriti da iz toga zadovoljstva ne proiziđe kakvo zlo za njega.

Priopćavanje kretanja ili prelaženje djelovanja jednog tijela u drugo čini se također po određenim i nužnim zakonima; svako biće može priopćiti kretanje drugom jedino zbog odnosa sličnosti, odgovaranja, analogije ili dodirnih točaka, koje može imati s drugim bićima. Vatra se prenosi samo ako naiđe na materije, koje sadrže njoj slična načela; gasi se, kad naiđe na tijela, koja ne može zapaliti, t. j. koja nemaju izvjestan određen odnos prema njoj.

. . . .

Kretanja posebnih bića zavise od općeg kretanja, koje je samo podržano od kretanja posebnih bića. Ova pojačavaju ili slabe, ubrzavaju ili usporavaju, pojednostavljuju ili čine složenijima, rađaju ili uništavaju razne kombinacije i okolnosti, koje mijenjaju u svakom trenutku pravce, težnje, zakone, načine postojanja i djelovanja raznih tijela, koja se kreću. Htjeti otići dalje od ovoga, da bi se našlo načelo akcije u materiji i podrijetlo stvari, svagda znači samo dalje odgurnuti teškoću i skloniti je s domašaja naših osjetila, koja nas mogu upoznati i osposobiti da sudimo samo o uzrocima, koji mogu djelovati na njih, t. j. koji mogu u njima proizvoditi kretanja. Zadovoljimo se dakle time, što ćemo reći, da je materija uvijek postojala, da se silom svoje biti uvijek kretala, da sve prirodne pojave proizlaze iz raznih kretanja raznolikih materija, iz

kojih se priroda sastoji, i koja čine da se ona slična Feniksu, neprestano ponovo rađa iz svoga pepela.

TREĆI ODJELJAK

O MATERIJI, NJEZINIM RAZNIM KOMBINACIJAMA I NJEZINIM RAZNIM KRETANJIMA, ILI O HODU PRIRODE

Ne poznajemo mi elemente tijela, ali poznajemo izvjesna od njihovih svojstava ili kvaliteta, i razlikujemo njihove razne materije prema učincima ili promjenama, koje one proizvode u našim osjetilima, t. j. prema raznim kretanjima, koja njihova prisutnost proizvodi u nama. Prema tome mi u njima nalazimo protežnosti, pokretnosti, djeljivosti, čvrstine, gravitacije, silu inercije. Iz ovih općih i prvobitnih svojstava proizlaze druga, kao što su gustoća, oblik, boja, težina i t. d. Tako u odnosu na nas materija je uopće sve ono, što bilo na koji način čini utisak na naša osjetila; i osobine, koje pripisujemo raznim materijama zasnovane su na raznim utiscima ili promjenama, koje one proizvode u nama.

. . . .

Životinje, biljke i minerali poslije izvjesnog vremena vraćaju prirodi, t. j. općoj masi stvari, sveopćem slagalištu, elemente ili načela, koje su nekada uzajmili. Zemlja tad ponovno preuzima onaj dio tijela, kojemu je ona bila osnov i čvrstina; zrak uzima za sebe dijelove slične samom sebi i dijelove, koji su najtananiji i najlakši; voda sa sobom povlači one dijelove, koje može razlučiti; vatra se, kidajući svoje veze, oslobađa radi kombiniranja s drugim tijelima. Elementarni dijelovi životinje, tako razjedinjeni, razloženi, obrađeni, razdvojeni, oblikovat će nove kombinacije; oni služe tome, da se nahrane, održe ili da unište nova bića, a među ostalima biljke, koje dostigavši svoju zrelost, hrane i održavaju nove životinje; a ove su sa svoje strane iste sudbine kao i biljke.

Takav je neprestani hod prirode; takav je vječiti krug, što ga nužno opisuje sve što postoji. Tako kretanje stvara, izvjesno vrijeme održava i izmjenično uništava dijelove svemira jedne drugim, dok suma postojanja ostaje uvijek ista.

ČETVRTI ODJELJAK

O ZAKONIMA KRETANJA ZAJEDNIČKIM SVIMA BIĆIMA PRIRODE. O ATRAKCIJI I REPULZIJI, O SILI INERCIJE. O NUŽNOSTI

Među materijama, koje vidimo, jedne su stalno sklone spajanju, dok su druge nesposobne za spoj: one, kojima je svojstveno da se spajaju, tvore više ili manje prisne i trajne kombinacije, t. j. manje ili više sposobne da se održe u svome stanju i odupru raspadanju. Tijela, koja nazivamo *čvrstim*, složena su iz većeg broja homogenih, sličnih, analognih dijelova, naklonjenih sjedinjenju, a sile ovih dijelova teže također istoj svrsi. Prvobitna bića ili elementi tijela moraju se takoreći međusobno podupirati, da bi se održali i stekli čvrstinu i nepromjenljivost: ovo je nepromjenljiva istina o onome, što se zove *fizičko* i u onome, što se zove *moralno*. Na ovoj međusobnoj sklonosti materija i tijela zasnivaju se načini djelovanja, koje fizičari razlikuju nazivajući ih *atrakcijom* i *repulzijom, simpatijom* i *antipatijom, afinitetom* ili *odnosom*. Moralisti uočavaju ovu sklonost i učinke, koje ona proizvodi govoreći o *ljubavi* i *mržnji, prijateljstvu* i *odvratnosti*. Ljudi kao i sva bića u prirodi, osjećaju pokrete atrakcije i repulzije; pokreti, koji se zbivaju u njima, razlikuju se od ostalih samo time, što su skriveniji, i što često ne znamo uzroke, koji ih izazivaju niti njihov način djelovanja.

Samoodržanje je dakle zajednička svrha, prema kojoj su, čini se, neprestano usmjerene sve energije, sile i moći bića. Fizičari su ovu težnju ili pravac nazvali *gravitacijom samome sebi*. Newton ju je nazvao *silom inercije*, moralisti su je u čovjeku nazvali *ljubav prema samome sebi*.

. . . .

Ova *gravitacija samome sebi* jest dakle nužna sklonost u čovjeku i u svim bićima, koja raznim sredstvima teže, da se održe u opstojnosti, koju imaju, sve dok nečim nije poremećen red njihova stroja ili prvobitna težnja.

. . . .

Nužnost je neizostavno dana i stalna veza uzroka s učincima. Vatra nužno sagorijeva sagorljive materije, koje se nalaze na domaku njenoga djelovanja. Čovjek nužno želi ono, što jest ili se čini korisno njegovu blagostanju. Priroda nužno djeluje u svim pojavama prema biti, koja joj je svojstvena;

sva bića, iz kojih se ona sastoji, djeluju nužno po svojim osebujnim bitima; a kretanjem cjelina je povezana sa svojim dijelovima i dijelovi s cjelinom; tako je sve povezano u svemiru; a sam svemir i nije ništa drugo do neizmjerni lanac uzroka i učinaka, koji neprestano proizlaze jedni iz drugih. Ako imalo razmislimo, bit ćemo primorani priznati, da je sve, što vidimo, *nužno*, t. j. ne može biti drukčije nego što jest, da sva bića, koja primjećujemo, kao i ona, koja se skrivaju od našeg pogleda, djeluju po izvjesnim zakonima. Po ovim zakonima teška tijela padaju, laka se u zraku dižu, analogne supstancije se privlače, sva bića teže samoodržanju, čovjek je mio sam sebi, voli ono, što mu je korisno, čim za to sazna, a mrzi sve, što mu nije sklono. Napokon primorani smo priznati, da ne može opstojati nezavisna energija, izolirani uzrok, izdvojeno djelovanje u prirodi, u kojoj sva bića neprestano djeluju jedna na druga i koja je sama vječiti krug danih i primljenih kretanja po sili nužnih zakona.

PETI ODJELJAK

O REDU I NEREDU. O RAZUMU. O SLUČAJU

Iz svega, što je dosad rečeno, treba zaključiti, da je *red* uvijek samo jednoobrazno i nužno lančano nizanje uzroka i učinaka ili posljedica djelovanja, što proizlaze iz svojstava bića takvih, kakva ona traju u danom stanju: nered je promjena ovog stanja; u nužnom redu u svemiru, u kojem sve djeluje i kreće se prema svojstvima bića, nema niti može biti nereda, niti zbiljskoga zla u prirodi, u kojoj se sve zbiva po zakonima njene vlastite egzistencije. Nema niti *slučaja,* niti ičeg slučajnog u ovoj prirodi, u kojoj nema učinka bez dovoljna uzroka, i u kojoj svi uzroci djeluju po utvrđenim, određenim zakonima, koji zavise od njihovih bitnih svojstava kao i od kombinacija i modifikacija, koje sačinjavaju njihovo stalno ili prolazno stanje. Razum je način bivstvovanja i djelovanja koji je svojstven izvjesnim posebnim bićima i koji bi, kad bismo ga htjeli pripisati prirodi, u njoj bio moć održanja putem nužnih sredstava u svojoj djelatnoj opstojnosti. Uskraćujući prirodi razum, kojim raspolažemo mi sami, odbacujući razumni uzrok, koji se pretpostavlja kao njezin pokretač i načelo reda u prirodi, mi ništa ne prepuštamo slučaju, niti ka-

kvoj slijepoj sili; već sve, što zapažamo, pripisujemo zbiljskim i poznatim uzrocima, t. j. uzrocima, koje je lako spoznati. Mi priznajemo, da je sve, što opstoji, posljedica svojstava, koja pripadaju vječnoj materiji, koja svojim mješavinama, svojim kombinacijama i svojim promjenama oblika proizvodi red, nered i raznolikosti u prirodi. Mi smo slijepi, kad izmišljamo slijepe uzroke· neznalice smo sila i zakona prirode, kada njezine učinke pripisujemo *slučaju;* mi ništa nismo učeniji, kad ih poklanjamo nekom razumu, predodžbu, kojega smo svagda posuđivali jedino od sebe samih i koji se nimalo ne slaže s učincima, koje mu pripisujemo; mi izmišljamo riječi, kojima bismo htjeli zamijeniti stvari, i mislimo. da ćemo se to bolje razumjeti, što više budemo zamračivali ideje, koje sebi nikada ne smijemo definirati niti ih analizirati.

DEVETI ODJELJAK

O RAZLIČITIM INTELEKTUALNIM SPOSOBNOSTIMA. ONE ZAVISE OD FIZIČKIH UZROKA KAO I NJIHOVE OSOBINE. PRIRODNA NAČELA DRUŠTVENOSTI, MORALA I POLITIKE

Duh je točan i sposoban, da o stvarima donosi zdrave sudove, mašta je zdrava, samo kad je tjelesna organizacija tako disponirana, da precizno vrši svoje funkcije. Svakog trenutka svog života čovjek stječe iskustva; svaki osjet, što ga on doživi, jest činjenica. koja u njegovu mozgu obilježava izvjesnu ideju, koje se njegovo pamćenje sjeća s manje ili više točnosti ili vjernosti; ove činjenice se povezuju, ove ideje se združuju, i njihov lanac sačinjava *iskustvo* i *znanost.* Znati znači biti uvjeren ponovljenim i precizno učinjenim iskustvima, idejama, osjetima, učincima, koje jedno tijelo može proizvesti na nas ili na druge. Sva znanost može biti zasnovana samo na istini, a sama se istina zasniva samo na nepromjenljivom i vjernom odnosu naših osjetila. Tako je *istina,* slaganje ili stalno odgovaranje koje nam pomoću iskustva pokazuju naša dobro sagrađena osjetila između predmeta koje spoznajemo i osobina, koje im mi pripisujemo. Jednom riječju, istina je točno i precizno spajanje naših ideja. No kako bi se bez iskustva uvjerili u točnost toga spajanja; kako ćemo to ustanoviti

ako se ova iskustva ne ponove? Napokon, ako naša osjetila donose sa sobom izvjesne nedostatke, kako to možemo otkriti u njihovim učincima ili činjenicama, koje ona bilježe u našem mozgu? Mnogim, sve različitijim i neprestano ponovljenim iskustvima mogu se ispraviti mane i nedostaci naših osjetila.

U zabludi smo svaki put, kad nam organi, već po svojoj prirodi malo zdravi i opterećeni manama, koje proizlaze iz njihovih trajnih ili prolaznih promjena, ne pružaju više mogućnosti da možemo pravilno suditi o predmetima. *Zabluda* se sastoji u lažnoj asocijaciji ideja, kojom mi predmetima pripisujemo osobine, koje oni nemaju. U zabludi smo kad pretpostavljamo da opstoje bića, koja ne opstoje, ili kad ideje sreće povezujemo s predmetima koji nam mogu škoditi bilo neposredno, bilo svojim daljim posljedicama, koje ne možemo naslućivati.

. . . .

No što je čovječja svrha u njegovu djelokrugu? Njegova je svrha da se održi i svoj život učini sretnijim. Važno je, dakle, da spozna prava sredstva, kojima će, zahvaljujući svom oprezu i svome umu, postići pouzdano i neprekidno postizavati svrhu, koju sebi postavlja. Ova sredstva su njegove vlastite sposobnosti, njegov duh, njegovi talenti, njegova marljivost, njegovi čini, određeni strastima, za koje ga osposobljuje njegova priroda i koje daju manje ili više djelotvornosti njegovoj volji. Iskustvo i um mu pokazuju još i to, da su mu ljudi, s kojima on živi u društvu neophodni, da mogu pridonijeti njegovoj sreći, njegovim zadovoljstvima, da ga mogu pomoći svojim vlastitim sposobnostima; iskustvo ga naučava, na koji ih on način može okupiti u ostvarenju svojih namjera, na koji način ih može odlučiti, da oni htjednu i djeluju u njegovu korist, on vidi one čine, s kojima se oni slažu, kao i one, koji im se ne sviđaju, vidi vladanje, koje ih privlači i vladanje, koje ih odbija, vidi sudove, koje oni o tome imaju, korisne ili štetne učinke, koji proizlaze iz raznih načina opstojnosti i djelovanja. Sva ova iskustva daju mu ideju o kreposti i poroku, o onome, što je pravedno i onome, što je nepravedno, o dobroti i zloći, o pristojnosti i nepristojnosti, o valjanosti i podlosti, i t. d., jednom riječju on uči procjenjivati ljude i djela, razlikovati nužna čuvstva što se u njima rađaju pod utjecajem raznih učinaka.

Na nužnoj različitosti ovih učinaka zasnovano je razlikovanje dobra i zla, poroka i kreposti, razlikovanje koje, kako su to izvjesni mislioci smatrali, nije zasnovano na konvencijama među ljudima, i još manje na himeričnoj volji nekog natprirodnog bića, već na vječnim i nepromjenljivim odnosima, koji se održavaju između bića ljudske vrste, koja živi društveno, na odnosima, koji će opstojati dok traje čovjek i njegovo društvo. *Krepost* je sve, što je istinski i stalno korisno bićima ljudske vrste, koja žive u društvu; *porok* je sve, što im je škodljivo. Najveće kreposti su one, koje im pružaju najveće i najtrajnije koristi; najveći poroci su oni, koji najviše poremećuju njihovu težnju prema sreći i red, koji je društvu nuždan. *Krepostan* je čovjek onaj, čija djelovanja stalno teže blagostanju njegovih bližnjih; *poročan* je čovjek onaj, čije ponašanje teži da ostvari nesreću onih, s kojima on živi, a iz čega obično proizlazi i njegova vlastita nesreća. Sve što pruža pravu i stalnu sreću nama samima, umno je; sve što remeti našu vlastitu sreću ili sreću bića, koja su nužna našoj sreći, ludo je i bezumno. Čovjek, koji škodi drugima, zao je; čovjek, koji sam sebi škodi, vjetropir je, koji ne poznaje ni um, ni svoje vlastite interese, niti istinu.

Dužnosti su sredstva, čiju nam nužnost pokazuju iskustvo i um, da bi se postigla svrha, koju sebi postavljamo; dužnosti su nužna posljedica postojećih odnosa među ljudima, koji podjednako žele sreću i održavanje svoga bića. Kad se veli, da nas ove dužnosti *obvezuju,* to znači da, ako se ova sredstva ne poduzmu, ne možemo postići svrhu koju sebi postavlja naša priroda. Tako se *moralna obveza* sastoji u nužnosti, da se upotrebe ona sredstva, kojima je svojstveno da učine sretnim bića, s kojima živimo, kako bismo ih naveli, da nas učine sretnim; naše obveze prema samima sebi sastoje se u dužnosti prihvaćanja sredstava bez kojih se ne bismo mogli održati, niti svoj život učiniti vrlo sretnim. Moral je kao i svemir zasnovan na nužnosti i na vječnim odnosima stvari.

Sreća je način opstojnosti, čije trajanje želimo i u kojem hoćemo da se održimo. Sreća se mjeri svojim trajanjem i svojom snagom. Najveća sreća je ona, koja je najtrajnija; prolazna ili kratkotrajna sreća zove se *zadovoljstvo;* što je snažnije i prolaznije, jer naša su osjetila sposobna samo za izvjesnu količinu kretanja, to se zadovoljstvo, koje prelazi ovu količinu tad pretvara u *bol* ili u mučan način opstojnosti, za koji želimo da prestane, eto zašto se tako često izbliza dodi-

ruju zadovoljstvo i bol. Neumjereno zadovoljstvo prate kajanja, dosada i odvratnost; prolazna sreća se preokreće u trajnu nesreću. Po ovome načelu vidi se, da čovjek, koji u svakom trenutku svoga trajanja nužno traži sreću, kada je uman, treba da svoja zadovoljstva učini umjerenima, da sebi uskrati sva ona zadovoljstva, koja bi se mogla preobratiti u patnju, i da se potrudi, da stekne najstalnije blagostanje.

. . . .

Politika bi morala biti vještina upravljanja strastima ljudi i njihovog usmjeravanja prema društvenom dobru, ali je i prečesto samo vještina naoružavanja strasti članova društva, da bi se ovi međusobno uništavali kao i za uništavanje društva, koje bi trebalo da im pruži sreću. Obično je ona tako poročna zato, što nije osnovana na prirodi, na iskustvu, na općoj koristi, već na strastima, ćudljivostima i posebnoj koristi onih, koji upravljaju društvom.

Da bi bila korisna, politika mora zasnivati svoja načela na prirodi, t. j. biti u skladu s biti i svrhom društva. No kako se društvo sastoji od velikog broja obitelji i pojedinaca, okupljenih, kako bi lakše zadovoljili svoje uzajamne potrebe, osigurali korist, koju žele imati od međusobnog pomaganja, i naročito mogućnost, da u sigurnosti uživaju dobra, koja im mogu pružiti priroda i proizvodnja, iz svega toga proizlazi, da politika namijenjena održanju društva mora shvatiti njegove svrhe, olakšati da se stvore sredstva i odstrane sve teškoće, koje bi mogle stajati na putu njihova ostvarenja.

Zbližavajući se međusobno, da bi živjeli u društvu, ljudi su formalno ili prešutno zaključili *ugovor*, kojim su se obvezali, da jedni drugima čine usluge i nikako ne škode jedni drugima. Međutim, kako je priroda svakoga čovjeka gonila, da u svakom trenutku traži svoje blagostanje u zadovoljavanju svojih strasti ili svojih prolaznih ćudljivosti, bez obzira na svoje bližnje, bila je potrebna sila, koja će ga vratiti njegovoj dužnosti, obvezati ga, da s njome bude u skladu i podsjetiti ga na njegove obaveze, koje je strast često mogla izbrisati iz njegova pamćenja. Ta sila jest *zakon;* ona je skup svih volja društva, okupljenih radi utvrđivanja načina, kako se članovi toga društva moraju vladati, ili radi usmjeravanja njihovih čina, da se oni slože u ostvarenju društvene svrhe.

Međutim, kako bi se društvo, naročito kad je mnogobrojno, moglo vrlo teško okupiti i bez buke utvrditi i objaviti svoje namjere, tako je primorano da izabere građane, kojima daje svoje povjerenje. Društvo od njih čini tumače svoje volje i nosioce nužne vlasti, kako bi ova volja bila izvršena. Tu je podrijetlo svake *vlade*, koja može biti legitimna, samo ako je zasnovana na slobodnom pristanku društva, bez kojeg je samo nasilje, uzurpacija, razbojništvo. Oni koji dobivaju dužnost da upravljaju zovu se *vladarima, vođama, zakonodavcima*, i prema obliku, što ga je društvo dalo svojoj vladi, ovi vladaoci zovu se *monarsi, suci, predstavnici*, i t. d. Budući da vlada dobiva svoju vlast samo od društva i postoji samo radi njegova dobra, očigledno je, da je društvo može opozvati, kad to zahtijeva njegov interes, da društvo može promijeniti oblik svoje vlade, proširiti ili suziti svoju vlast, koju povjerava svojim vođama, nad kojima ono uvijek pridržava najvišu vlast silom nepromjenljivog zakona prirode, po kojem je dio podčinjen cjelini.

Tako su vladari sluge društva, njegovi tumači, čuvari manjeg ili većeg dijela njegove vlasti, a ne njegovi apsolutni gospodari i ne vlasnici naroda. Izričnim ili prešutnim ugovorom vladari su se obvezali, da se brinu o održanju društva i o njegovu blagostanju. Jedino pod tim uvjetima društvo pristaje da sluša. Nijedno društvo na svijetu nije moglo niti htjelo da na svoje vođe neopozivo prenese pravo da mu škode. Takav ustupak poništila bi priroda, koja zahtijeva, da svako društvo, kao i svaki pojedinac u rodu ljudskome, teži svome samoodržanju, i ne može pristati na svoju trajnu nesreću.

Da bi bili pravedni, zakoni za svoju nepromjenljivu svrhu moraju imati opći interes društva, t. j. najvećem broju građana moraju osigurati pogodnosti, radi kojih su se udružili. Ove su pogodnosti sloboda, vlasništvo i sigurnost. *Sloboda* je sposobnost, da se za svoju sreću učini sve, što ne škodi sreći drugih članova društva, budući da se svaki pojedinac, stupanjem u društvo, odrekao onog dijela svoje prirodne slobode, koji bi mogao okrnjiti slobodu drugih pojedinaca. Vršenje slobode, koja je društvu štetna, zove se *raspuštenost*. *Vlasništvo* je sposobnost uživanja pogodnosti, koje rad i vještina pružaju svakom članu društva. *Sigurnost* je izvjesnost, koju mora imati svaki član društva, da može uživati svoju ličnost i svoja dobra pod zaštitom zakona, sve dok se prema društvu bude vjerno držao svojih obaveza.

Pravednost osigurava svim članovima društva da imaju pogodnosti ili prava, koja su gore spomenuta. Odatle je jasno, da bez pravednosti društvo ne može da pruži nikakvu sreću. Pravednost se isto tako zove *ravnopravnošću*, jer pomoću zakona, koji se nalažu svima, ona izjednačuje sve članove društva, t. j. sprečava ih, da zloupotrebe nejednakost jedni protiv drugih, koju je priroda ili vještina mogla postaviti između njihovih snaga.

Prava jesu sve ono, što pravedni zakoni društva dopuštaju činiti članovima društva, kako bi postigli svoju sreću. Ova prava su očevidno ograničena nepromjenljivom svrhom samog udruživanja; društvo sa svoje strane ima prava na sve svoje članove silom pogodnosti, koje im pruža, a svi njegovi članovi imaju pravo da od njega ili njegovih predstavnika zahtijevaju one pogodnosti, pod čijim blagotvornim utjecajem žive u društvu i radi kojih se odriču jednog dijela svoje prirodne slobode. Jasno je, da društvo, čije vođe i zakoni svojim članovima ne pružaju nikakva dobra, gubi svoja prava na njih; vođe, koji škode društvu, gube pravo da njime upravljaju. Nema domovine bez blagostanja; društvo bez ravnopravnosti sastoji se samo iz neprijatelja; ugnjeteno društvo sastoji se samo iz ugnjetača i robova; robovi ne mogu biti građani; samo sloboda, vlasništvo i sigurnost čine domovinu milom, a samo ljubav prema domovini čini građanina.

JEDANAESTI ODJELJAK

O SISTEMU ČOVJEKOVE SLOBODE

Izbor nipošto ne dokazuje čovjekovu slobodu. Čovjek se odlučuje samo kad još ne zna, što će izabrati od predmeta, koji ga pokreću; tad se on nalazi u zabuni, koja iščezava tek kad se njegova volja odlučila idejom veće pogodnosti, koju misli da nalazi u predmetu, što ga bira ili u postupku, koji poduzima. Njegov je izbor nuždan, jer se ne bi odlučio za izvjestan predmet ili za izvjestan postupak, kad u njemu ne bi nalazio izvjesnu pogodnost za sebe. Da bi čovjek mogao djelovati slobodno, trebalo bi da on može htjeti ili birati bez pobude ili da uzmogne spriječiti pobude da djeluju na njegovu volju. Kako je postupak uvijek učinak volje, koja je određena, a volja može biti određena jedino pobudom, koja

nije u našoj moći, mi nikad nismo gospodari određenja svoje vlastite volje, i prema tome mi nikad ne djelujemo slobodno. Mislilo se, da smo slobodni zato, što imamo volju i moć izbora, ali se nije obratila pažnja na to, da se naša volja kreće pod utjecajem uzroka, koji su nezavisni od nas, koji se nalaze u samoj našoj organizaciji ili zavise od prirode bića, koja nas pokreću. Jesam li gospodar, da ne odmaknem ruku, kad se bojim, da se ne opečem? Ili jesam li gospodar lišavanja vatre onog svojstva, koje čini, da se nje bojim? Jesam li gospodar toga, da ne izaberem začin, koji je prijatan ili koji odgovara mojim nepcima, i da ga ne cijenim više nego neki drugi, za koji znam, da je neprijatan ili opasan. Ja uvijek sudim dobro ili loše o stvarima prema svojim osjetima i svojim vlastitim iskustvima ili prema svojim pretpostavkama, ali ma kakav bio moj sud, on nužno zavisi od moga uobičajenog ili trenutnog načina osjećanja i od osobina, koje otkriva i koje usprkos mojoj volji postoje u uzroku, koji me pokreće, ili koji moj duh u njemu pretpostavlja...

Iz svega, što je u ovom odjeljku rečeno, proizlazi, da čovjek nije slobodan ni u jednom trenutku svog života. Nije gospodar svojih ideja ili modifikacija svog mozga, koje proistječu iz uzroka, koji mimo njegovu volju i znanje stalno djeluje na njega; nije gospodar, da ne voli ili ne želi ono, što mu je drago ili poželjno; nije gospodar toga, da se ne koleba i ne odlučuje, kad nije siguran u učinke, koje će predmeti proizvesti na njega; nije vlastan ne izabrati ono, što mu se čini najprirodnije; nije vlastan da postupi drukčije, nego što postupa u trenutku, kad se njegova volja određuje izborom. U kome je trenutku onda čovjek gospodar ili slobodan u svojim činima?

. . . .

Naš je život niz nužnih momenata, a naše dobro ili loše, kreposno ili poročno, korisno ili štetno vladanje po nas ili druge jest lanac postupaka isto toliko nužnih kao što su svi trenuci našeg trajanja. *Živjeti* znači nužno opstojati, tokom točaka trajanja, koje nužno slijede jedne za drugom; *htjeti* znači pristati ili ne pristati da ostanemo ono, što jesmo; *biti slobodan* znači slijediti nužne pobude, koje nosimo u sebi samima.

Kad bismo poznavali funkcioniranje svojih organa, kad bismo se mogli sjetiti svih poticaja ili modifikacija, koje smo primili, i učinaka, koji su time proizvedeni, vidjeli bismo, da

su svi naši postupci podčinjeni fatalnosti, koja upravlja našim osebujnim sistemom kao i čitavim sistemom svemira; nijedan učinak u nama, ni u prirodi, ne javlja se *slučajno*, jer, kao što smo dokazali, ova riječ nema nikakva smisla. Sve što se u nama zbiva, ili sve što mi činimo, kao i sve što se u prirodi događa, ili sve što joj mi pripisujemo, proizlazi iz nužnih uzroka, koji djeluju, po nužnim zakonima, i koji proizvode nužne učinke, iz kojih slijede drugi.

Fatalnost je vječit, nepromjenljiv, nuždan, ustanovljen red u prirodi, ili neophodna veza uzroka, koji djeluju s učincima, koje oni proizvode. Po sili toga reda teška tijela padaju, laka se dižu, slične materije se privlače, suprotne se odbijaju; ljudi se udružuju u društvo, jedni druge modificiraju, postaju dobri i zli, jedni druge čine sretnima ili nesretnima, nužno se vole ili mrze, već prema tome, kako jedni na druge djeluju. Odatle se vidi, da nužnost, koja upravlja kretanjima fizičkog svijeta, također uprav'ja svima kretnjama moralnoga svijeta, t. j. sve je dakle podčinjeno fatalnosti.

Paul Holbach, »Sistem prirode«; izd. Kultura, Beograd, 1950; str. 11., 13., 16., 18., 19.—20., 28.—29., 30.; 33.—34., 38.—39., 41., 41.—42., 53., 91.—92., 93.—95., 98.—100., 132., 145., 146.; Prema prijevodu dr. *Dušana Nedeljkovića*, priredio *Danilo Pejović*.

DODATAK

SAINT - SIMON

UVJETI UVOĐENJA NOVOGA SUSTAVA

Što je neki zahvat važniji i zamršeniji, to on više zahtijeva početnog i pripravnog rada. Takvo uređenje političkog društva, koje svim pojedincima, što sačinjavaju to društvo, pruža toliko sreće, koliko je najviše moguće, bilo je — među svim zahvatima, što ih ljudi mogu poduzeti — najvažnije, a njegovo ostvarenje najteže. Čovjek se, prema tome, ne smije čuditi, što smo mi, usprkos golemu radu naših predaka, stigli tek na polaznu točku, da bi od nje krenuli izravno k osnivanju ustanova, kojima je svrha povećati blagostanje najbrojnijeg staleža.

Dva su se uvjeta morala svakako ispuniti, kako bi se društvo uredilo tako, da se glavne ustanove među sobom natječu u povećanju blagostanja proletera.

Na jednoj su strani morali pojedinci, koji sačinjavaju najnižu klasu društva, doći na takav stupanj civilizacije, da mogu biti primljeni kao ravnopravni članovi društva. Zbog toga je bilo prijeko potrebno da proleteri postanu sposobni upravljati imanjima.

Bilo je potrebno provesti revoluciju, koja će velik broj proletera pretvoriti u vlasnike zemlje, da bi oni, upravljajući spretno tim posjedima, svojim iskustvom dokazali, kako su dovoljno sposobni, da budu razvrstani na stupanj društvenih članova.

To se iskustvo steklo za vrijeme Revolucije, i ono je bilo potpuno uspješno, kao što smo dokazali u drugom i trećem odsječku.

Drugi uvjet, koji se morao ispuniti, bilo je uvođenje jednog osnovnog sustava, izgrađenog na najširim teorijama, i to tako, da svi sustavi, kojima su povezane različite grane naših spoznaja, zajednički djeluju na stvaranje sustava javnog blagostanja kao osnovnog. Bilo je potrebno, da svi ti sustavi, naučni, vjerski, zakonodavni i umjetnički, zajedno djeluju pod vodstvom općeg sustava javnog blagostanja na stvaranju poretka, koji će biti najprobitačniji za opće dobro i najpovoljniji za razvoj svih korisnih sposobnosti.

Zbog toga se taj pokus morao načiniti, a želja, da to pokušamo, odredila je pravac našeg rada.

(Iz »Društvenog uređenja«)

NOVO KRŠĆANSTVO ILI RAZGOVOR IZMEĐU NOVOTARA I KONZERVATIVCA

KONZERVATIVAC: — Vjerujete li u boga?

NOVOTAR: — Da, vjerujem u boga.

KONZERVATIVAC: — Vjerujete li, da je kršćanska vjera božanskoga porijekla?

NOVOTAR: — Vjerujem.

KONZERVATIVAC: — Ako je kršćanska vjera božanskog porijekla, onda se ona ne može dalje usavršavati, a ipak vi svojim spisima potičete umjetnike, industrijalce i učenjake, da tu vjeru usavrše. Vaše uvjerenje i vaša vjera nalaze se prema tome u opreci, i vi padate u proturječje sa samim sobom, zar ne?

NOVOTAR: — Opreka, koja, po vašem mišljenju, postoji između mog uvjerenja i moje vjere, samo je prividna: treba razlikovati ono, što je bog rekao sam, od onoga, što je kler kazao u svoje ime.

Ono, što je bog rekao, sigurno se ne da usavršiti, ali ono, što je kler govorio u ime boga, svakako je nauka, koja se može dalje usavršiti, baš kao i sve ostale ljudske znanosti. Teološka se teorija mora od vremena do vremena obnoviti, baš kao i fizika, kemija i fiziologija.

KONZERVATIVAC: — A koji je to dio vjere, što ga smatrate, da je božji? A koji, opet, smatrate djelom čovjeka?

NOVOTAR: — Bog je rekao: »Ljudi treba da se jedni prema drugima ponašaju kao braća«. Taj uzvišeni princip sadrži sve, što ima božansko u kršćanskoj vjeri.

KONZERVATIVAC: — Šta? Sve, što ima božansko u kršćanstvu, vi svodite na jedno jedino načelo?

NOVOTAR: Bog je nužno sveo sve na jedan jedini princip. On je nužno izveo sve iz jednog istog principa; bez toga njegova volja u odnosu prema čovjeku ne bi bila sistematična. Bila bi svetogrđe tvrdnja, da je svemogući zasnovao svoju vjeru na više principa.

Prema tome, dakle, načelu, što ga je bog dao ljudima, kao pravilo njihova vladanja, oni treba da svoje društvo urede na način, koji bi bio najkorisniji najvećem broju. U svakom svom radu, u svim svojim akcijama ljudi trebaju nastojati da što brže i putpunije poprave moralni i fizički život najbrojnije klase.

Tvrdim, da je to, i samo to, božanski dio kršćanske vjere.

KONZERVATIVAC: — Dopuštam, da je bog dao ljudima jedno jedino načelo; dopuštam, da im je naredio, da svoje društvo organiziraju tako, kako bi se najsiromašnijoj klasi osiguralo, da najbrže i najpotpunije popravi svoje moralno i fizičko bivstvovanje. Vi, međutim, zaboravljate, da je bog ljudskom rodu ostavio vodiče. Prije nego što se vratio na nebo, Isus Krist je svojim apostolima i njihovim nasljednicima dao zadatak, da upravljaju vladanjem ljudi i pokazao im, kako treba da primjenjuju osnovno načelo božanske moralke, te im olakšao da iz nje izvedu najtočnije zaključke.

Priznajete li, da je crkva božanska ustanova?

NOVOTAR: — Vjerujem, da je bog sam osnovao kršćansku crkvu; prožet sam najdubljim poštovanjem i najvećim divljenjem prema ocima, koji su vodili tu crkvu.

Ti poglavari crkve prvih vjekova iskreno su propovijedali jedinstvo svih naroda; oni su im zadavali dužnost da među sobom žive u miru; oni su govorili uvjereno i neobično odlučno mogućnicima, kako im je prva dužnost svim sredstvima raditi na tome, da se što brže popravi moralni i fizički život siromaha.

Ti poglavari iskonske crkve načinili su najbolju od svih knjiga, koja je ikada bila objavljena, »Početni katekizam«, u kojem su podijelili ljudska djela u dvije vrste, u dobra i u zla; to jest u ona, koja su u skladu s osnovnim principom božanske moralke, i ona, koja su tom principu oprečna.

KONZERVATIVAC: — Izrazite svoju misao točnije i recite mi, da li kršćansku crkvu smatrate nepogrešivom?

NOVOTAR: — Ako crkva ima za poglavare ljude, koji su najsposobniji da društvene snage vode prema božanskom cilju, onda se, po mome mišljenju, crkva bez poteškoća može smatrati nepogrešivom, i društvo radi mudro, kad dopušta, da ga ona vodi.

Smatram, da su crkveni oci bili nepogrešivi s obzirom na razdoblje, u kojem su živjeli; čini mi se naprotiv, da je kler od svih organizacija baš ona, koja čini najteže grijeŝke, što su društvu i najštetnije. Ponašanje se klera, po mome mišljenju, naiizravnije protivi osnovnom načelu božanske moralke.

KONZERVATIVAC — Po vašem mišljenju, kršćanska se vjera dakle nalazi u vrlo lošem položaju?

NOVOTAR: — Baš obratno. Nikada još nije bilo toliko dobrih kršćana; danas oni, međutim, gotovo svi pripadaju laičkom staležu. Kršćanska je vjera poslije petnaestog stoljeća izgubila jedinstvo akcije. Poslije tog razdoblja nema više kršćanskog klera. Kler, koji danas nastoji da svoja mišljenja, svoj moral, bogoslužje i dogme nacijepi na moralna načela, što su ih ljudi primili od boga, heretičan je, jer su njegovo mišljenje, njegov moral, njegove dogme i bogoslužje u opreci s božanskim moralom; najmoćniji je kler, pritom, baš onaj, koji je u herezu upao najdublje.

KONZERVATIVAC: — Pa što će onda postati od kršćanske vjere, ako su zaista baš ljudi, kojima je dužnost da naučavaju vjeru, postali heretici?

NOVOTAR: — Kršćanstvo će postati opća i jedina vjera; Azijci i Afrikanci će se obratiti. Pripadnici evropskog klera postat će ponovo dobri kršćani, a napustiti će razne krive nauke, što ih danas naučavaju. Prava kršćanska nauka, to će

reći, najopćenitija nauka, koja se može izvesti iz osnovnog načela božanske etike, bit će objavljena, i odmah će prestati razlike, što postoje između vjerskih shvaćanja.

Iskonska kršćanska nauka dala je društvu tek djelomičnu i vrlo nepotpunu organizaciju. Prava careva ostala su nezavisna o pravima, što ih je dobila crkva. Glasovita maksima, koja je dijelila te dvije vlasti, bila je: dajte caru carevo! Svjetovna je vlast i dalje zasnivala svoju moć na pravu jačega, a crkva je naučavala, da društvo treba za zakonite ustanove priznati samo one, kojima je svrha, da se popravi život najsiromašnije klase.

Nova kršćanska organizacija izvest će svjetovne i duhovne ustanove iz načela, da se ljudi jedni prema drugima trebaju ponašati kao braća. Ta nova organizacija usmjerit će sve ustanove, bez obzira na njihovu prirodu, na to, da se poveća blagostanje najsiromašnije klase.

KONZERVATIVAC: — A na kojim vi činjenicama zasnivate to svoje mišljenje? Tko vam daje pravo vjerovati, da će jedan isti etički princip postati jedini vodič svih ljudskih društava.

NOVOTAR: — Najopćenitija etika, božanska etika, treba da postane jedinom etikom: to je posljedica njene prirode i njena porijekla.

Narod odabrani, onaj, koji je primio objavu već prije pojave Kristove, narod, koji je najopćenitije raširen po čitavoj površini kugle Zemaljske, uvijek je osjećao, da je kršćanska nauka, kako su je zasnovali crkveni oci, nepotpuna. Taj je narod uvijek tvrdio, da će doći veliko razdoblje, koje je on nazivao mesijanskim: vrijeme, kad se vjerska nauka bude naučavala onako općenito, kako je to kod naučavanja vjere moguće. To će razdoblje urediti jednako radi svjetovne i duhovne vlasti, i čitav će ljudski rod onda imati samo jednu vjeru i jednu istu organizaciju.

Meni je, na kraju krajeva, jasna predodžba o novoj kršćanskoj nauci, i ja ću tu nauku izložiti. Poslije ću se redom osvrnuti na sve svjetovne i duhovne ustanove, koje postoje u Engleskoj, Francuskoj, u sjevernoj i južnoj Njemačkoj, zatim u Italiji, Španjolskoj, Rusiji, u Sjevernoj i Južnoj Americi. Ja ću nauku tih različitih ustanova usporediti s naukom, koja izravno proizlazi iz osnovnog načela božanske etike, tako

da svi ljudi dobre vjere i dobre volje lako shvate, da će te ustanove donijeti blagostanje svim društvenim klasama i svima narodima, što je moguće brže, samo ako budu usmjerene na to, da povećaju moralno i fizičko blagostanje najsiromašnije klase.

Ja sam novotar, jer izvodim izravnije zaključke iz osnovnog načela božanske etike, nego su to dosada činili. Vi, koji ste prožeti konzervativnim duhom, a puni ste žara prema javnoj dobrobiti baš kao i ja, ograničavate svoj zadatak i nastojite samo oko toga, da ljudi ne izgube s uma načelo, što ga ja želim izložiti. E pa onda, sjedinimo naše napore: ja ću izložiti svoje ideje, a vi ih pobijajte, kad vam se bude činilo, da se udaljujem od smjera, što ga je ljudima postavio svemogući.

Taj veliki posao poduzimam s dubokim samopouzdanjem. Najbolji je teolog onaj, koji najopćenitije primjenjuje osnovni princip božanske etike, najbolji teolog je istinski papa — on je poslanik božji na Zemlji. Ako su zaključci, koje ću izložiti, ispravni, ako je nauka, koju ću prikazati, dobra, onda sam govorio u božje ime . . .

Izbor iz djela Saint-Simona i Fouriera. **Preveo** ***dr. Josip Ritig,*** **izd., Kultura, Zagreb, 1952; str. 101—102, 119—124.**

FOURIER

O SOCIJALNOM RAZVOJU

Čovječanstvo mora da u svom društvenom napretku prođe trideset i šest razdoblja. Ja ću prikazati prva, a to će biti dovoljno za ono, što razlažemo u ovoj knjizi.

LJESTVICA PRVOG VIJEKA DRUŠTVENOG SVIJETA

Razdoblja prije radinosti:

K. Nepotpuno, bez čovjeka
1. Primitivno, nazvano Rajem.
2. Divljina ili nepokretnost.

Radinost rascjepkana i odvratna:

3. Patrijarhat, sitna radinost.
4. Barbarstvo, srednja radinost.
5. Civilizacija, razvijena radinost.

Radinost društvena, privlačiva:

6. Garantizam, poluudruženje.
7. Socijalizam, jednostavno udruženje.
8. Harmonizam, složenije udruženje.

Ovdje ne spominjem ni deveto ni ostala razdoblja, jer se danas možemo uzdići samo do osmog razdoblja, koje je već izvanredno sretno u poredbi s četiri društva, koja sada postoje. To će se razdoblje protegnuti iznenada, samo od sebe na čitav ljudski rod jedino zbog utjecaja blagostanja ugodnosti, a nadasve zbog radne privlačnosti — toga mehanizma, što ga naši političari i moralisti nikako ne poznaju.

(*»Novi svijet«*)

Svako se od tih razdoblja dalje dijeli na faze. Ovo su faze *Civilizacije:*

I. UZLAZNO TITRANJE

Djetinjstvo ili prva faza:

Jednostavni zametak. Isključivi brak ili monogamija.
Složeni zametak. Patrijarhalni ili plemićki feudalizam.
Temelj. Građanska prava bračne družice.
Protuteža. Veliki savezni vazali.
Osnovica. Viteške obmane.

Dječaštvo ili druga faza:

Jednostavan zametak. Općinske povlastice.
Složeni zametak. Kultura, nauka i umjetnosti.
Temelj. Oslobođenje radnih ljudi.
Protuteža. Predstavnički sustav.
Osnovica. Obmana o slobodi.

II. VRHUNAC ILI PUNOĆA

Zametak. Vještina brodarstva, eksperimentalna kemija.
Značaji. Sječa šume, državni zajmovi.

III. SILAZNO TITRANJE

Muževnost ili treća faza:

Jednostavni zametak. Merkantilni ili fiskalni duh.
Složeni zametak. Dionička društva.
Temelj. Pomorski monopol.
Protuteža. Anarhična trgovina.
Osnovica. Ekonomske obmane.

Opadanje ili četvrta faza:

Jednostavan zametak. Gradske zalagaonice.
Složeni zametak. Cehovi sa stalnim brojem članova.
Temelj. Industrijski feudalizam.
Protuteža. Zakupnici feudalnog monopola.
Osnovica. Obmane u udruženju.

(»Novi svijet«)

Mi hoćemo da napredujemo; svako razdoblje treba da se razvija prema višem razdoblju. Težnja je prirode da barbarstvo kroči prema Civilizaciji, postepeno u nju prelazi, da je Civilizacija usmjerena prema garantizmu, garantizam prema jednostavnom udruženju, a tako isto i ostala razdoblja. Jednako je i s fazama. Prva treba da je usmjerena prema drugoj, druga prema trećoj, treća prema četvrtoj, četvrta u neizvjesno i tako dalje. Ako neko društvo odviše dugo čami u jednom razdoblju ili u jednoj fazi, počinje se kvariti, kao da se nalazi u zastajaloj vodi. (Ovo pravilo im i izuzetaka s obzirom na razdoblja niža od Civilizacije.)

Mi se tek jedno stoljeće nalazimo u trećoj fazi Civilizacije, ali u tom se kratkom razmaku vremena faza zbog golema napretka radinosti vrlo brzo razvijala, tako da danas treća faza prelazi svoju prirodnu granicu. Imamo i previše građe za tako slabo razvijenu ljestvicu. Ako se ta građa ne upotrebi prirodno, onda je društveno ustrojstvo patvoreno i neskladno. Iz toga se rađa vrenje, koje to ustrojstvo kvari. Ono u njemu razvija velik broj štetnih značajki, znakova zamorenosti, koji su posljedica neuravnoteženosti, što postoji između naših sredstava za rad i sporedne ljestvice, na koju se primjenjuju. Mi imamo odviše radinosti za tako slabo razvijenu Civilizaciju koja se još zadržala u trećoj fazi, a pritište je potreba, da se izdigne barem u četvrtu. Iz toga se rađaju značajke prebujnog rasta i pogoršanja. Najupadljivije ću značajke sada nabrojati.

(»Novi svijet«)

Na pravi bismo put mogli izići, jedino ako uvedemo poredak garantizma. To je pothvat, koji treba suprotstaviti liberalizmu, tom ukočenom duhu, koji nikako ne zna napredovati, a oduševljava se za jednu značajku druge faze, za *predstavnički sustav*, kolač, koji je dobar za kakvu malu republiku kao Spartu ili Atenu, ali je čista obmana, kad se radi o širokom i bogatom carstvu, kao što je Francuska.

(»Novi svijet«)

Svako društvo sebi domješava, sad manje, sad više značajki pozajmljenih od nižih ili viših razdoblja. Francuzi su, na primjer, na posljednjem mjestu prihvatili jedinstvo radnih ili upravnih odnosa. Ta se metoda, jedna od značajki šestog razdoblja, uvela jednoličnim metričkim sustavom i Napoleo-

novim građanskim zakonikom — dvjema ustanovama, što su protivne poretku Civilizacije, koji ima, uz ostale, i tu značajku, da se industrijski i upravni odnosi nikako ne slažu. S obzirom na tu stvar, mi smo se udaljili od Civilizacije, i zašli u šesto razdoblje. Zašli smo u to razdoblje i na drugim točkama, napose vjerskom snošljivošću. Englezi, koji su nesnošljivi, a to bi pristajalo u dvanaesti vijek, nalaze se potpunije u razdoblju Civilizacije nego mi. Nijemci su isto tako civiliziraniji od nas s obzirom na nesklad zakona, običaja i radnih odnosa. Na svakom koraku naiđe čovjek u Njemačkoj na druge mjere i novac, drukčije zakone i običaje, tako da stranca mnogo lakše okradu i prevare, nego što bi to mogli, da je samo jedna mjera, jedan novac, jedan zakonik i t. d. Ta zbrka u odnosima pogoduje mehanizmu Civilizacije, kojoj je svrha, da usavrši lopovluk do najvišeg stupnja, a to bi se moglo postići, kad bi se potpuno razvijalo šesnaest naročitih značajki Civilizacije.

Filozofi, međutim, tvrde, da se Civilizacija usavršila tako, što su prihvatili vjersku snošljivost, radno i upravno jedinstvo. To je vrlo loše rečeno. Trebalo je kazati, da su ljudi usavršili društveni poredak, a iskvarili Civilizaciju. Zaista, ako bi čovjek postepeno prihvatio šesnaest značajki šestog razdoblja, to bi potpuno uništilo Civilizaciju. Uništili bi je misleći, da će je popraviti. Društveni bi poredak bio bolje organiziran, samo bi se ljudi našli u šestom, a ne u petom razdoblju. Te razlike u značaju dovode nas do ovog vrlo prihvatljivog zaključka: ono malo dobra, što možemo naći u civiliziranom poretku, imamo zahvaliti jedino uređajima protivnima Civilizaciji.

(»Četiri pokreta«)

Poredak zasnovan na Udruženju ispunit će težnju naroda time, što će svakome zajamčiti postepeno bogatstvo, taj cilj sviju želja. Što se tiče Civilizacije, iz koje upravo izlazimo, ona nipošto nije sudbina radnog čovjeka, nego samo prolazna pošast, kojom je većina svjetova zaražena u prvim svojim vjekovima. Za ljudski rod to je tek privremena bolest, kao kad djeca dobivaju zube. Ta je bolest trajala dvije tisuće i pet stotina godina predugo zbog neupućenosti ili ponosa sofista, koji su prezreli svako proučavanje Udruženja i Privlačnosti. Društva Divljina, Patrijarhat, Barbarstvo i Civilizacija samo

su trnoviti putovi, stepenice, da bi se ljudi mogli dići do razdoblja Udruženja, koje je sudbina Čovjeka, a izvan njega ni napori najboljih vladara ne mogu baš nikako ublažiti nevolje naroda.

(»Opće jedinstvo«)

Izbor iz djela Saint-Simona i Fouriera; Preveo *dr. Josip Ritig,* izd. Kultura, Zagreb, 1952; str. 257—262.

SADRŽAJ

DANILO PEJOVIĆ: FRANCUSKA PROSVJETITELJSKA FILOZOFIJA

ODABRANI TEKSTOVI FILOZOFA

Ispravci

str. 9 — 5. red odozgo: filozofija, treba: filozofa
str. 9 — 6. red odozgo: *Free* Thinker, treba: *Free Thinker*
str. 13 — 2. red odozdo i d.: Locku, treba: Lockeu
str. 18 — bilješka, 2. red odozdo: smatra, treba: je smatrala
str. 21 — 10. red odozgo: diktature, treba: dominacije
str. 25 — 6. red odozgo: glupi, treba: gluhi
str. 36 — 1. red odozgo i d.: Voltairovu, treba: Voltaireovu
str. 39 — 8. red odozdo i d.: Voltairova, treba: Voltaireova
str. 40 — 17. red odozdo: u njoj, treba: u njemu
str. 40 — 15. red odozdo: najgori i najodvratniji, treba: »najgori i najodvratniji«
str. 40 — 14. red odozdo: mržnja, treba: mrzovolja
str. 61 — 18-19. red odozgo: (amour-propre«), treba: (»amour--propre«)
str. 64 — 5. red odozgo: kom, treba: kojoj
str. 86 — 14. red odozdo: predrasude, treba: zasade
str. 96 — 21. red odozdo i d.: Lamettrijevo, treba: Lamettrieovo
str. 96 — 12. red odozdo: (Histoire naturelle de l'âme), treba: *(Histoire naturelle de l'âme)*
str. 242 — 9. red odozgo: rad, treba: red
str. 266 — 4. red odozgo: o sebi, treba: po sebi

Danilo Pejović

FRANCUSKA PROSVJETITELJSKA FILOZOFIJA

•

Izdavač *Nakladni zavod Matice hrvatske*

Zagreb, Matičina 2

Za izdavača *Tomislav Previšić*

Nacrt za korice *Alfred Pal*

Korektura *Nada Anić*